

DU DEVENIR LOGIQUE ET DE L'AFFECTIVITÉ

TOME II

Essai d'une nouvelle théorie
de la connaissance

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

STÉPHANE LUPASCO

Licencié ès Lettres

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne

1935

DU DEVENIR LOGIQUE
ET DE L'AFFECTIVITÉ

DU DEVENIR LOGIQUE ET DE L'AFFECTIVITÉ

TOME II

Essai d'une nouvelle théorie
de la connaissance

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

STÉPHANE LUPASCO

Licencié ès Lettres

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne

1935

La Faculté n'entend donner ni approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

DEUXIÈME PARTIE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551428_0001

CHAPITRE PREMIER

La Connaissance

Tous nos développements précédents n'ont cessé de faire appel, à certains de leurs moments fondamentaux, à la théorie de la connaissance. Et le lecteur doit, certes, en avoir déjà saisi l'aspect caractéristique. Si nous ne l'abordons qu'à la suite de si longs examens philosophiques et épistémologiques, c'est que, bien qu'elle se trouve toujours au cœur même de toute interprétation, de toute méditation, la signification que nous lui découvrons est commandée par des considérations qui dépassent son domaine propre. Nous aurions, sans doute, pu commencer par la théorie de la connaissance et nous élever ensuite progressivement vers tout ce qui l'éclaire de lumières neuves ; pour des raisons de pure méthodologie, nous avons préféré la voie inverse, qui est celle, d'ailleurs, de nos propres élaborations.

Nous allons, dès le début, scinder le problème en deux ordres de questions. Celui qui contient les questions : comment connaît-on, pourquoi connaît-on, qui connaît, qu'est-ce que connaître, etc. ? Et celui qui soulève immédiatement le problème de la possibilité même de toute notre étude et qui se résume dans cette question : comment la connaissance de la connaissance est-elle possible ? Nous l'aborderons en tout dernier lieu.

Quel que soit le sens qu'on puisse leur accorder, tout le monde conviendra qu'afin qu'il y ait connaissance il faut qu'il y ait un connaissant et un connaissable ou connu. L'opération qui connaît implique une dualité, et une dualité qui n'est pas un pur parallélisme, puisque ses termes entretiennent une relation entre eux. Avant même que les notions de sujet et d'objet se définissent, avant même que l'on soit obligé de postuler l'existence d'un esprit cognitif et d'une réalité à connaître, le problème de la connaissance, la simple « question », quelle qu'elle soit, exige ou met en évidence un ordre de choses dont la double caractéristique est d'ignorer un certain autre ordre et de tenter de supprimer cette ignorance, que ces deux ordres n'en fassent qu'un seul, que l'un soit le vrai et l'autre le faux, que l'un soit substantiel et l'autre accidentel.

Il y a, comme donnée nécessaire et inévitable, afin qu'il y ait connaissance, une dualité. Tout le problème du connaître, du simple bon sens aux plus hautes spéculations, va tourner autour de cette dualité et de la signification de ses termes.

Que l'on considère qu'il n'y ait rien à connaître, que l'on arrive à la conviction qu'on ne peut rien connaître, le mécanisme psychologique, plus généralement, le comportement du connaître n'en reste pas moins indiscutablement le même ; le fait seul que l'on peut soutenir qu'il n'y a rien à connaître ou que l'on ne connaîtra jamais rien, implique déjà l'existence d'un connaissant et d'un connaissable, et donc le postulat d'une dualité.

De même, comme nous l'avons vu à l'occasion du *cogito* cartésien, déclarer que la pensée ne peut connaître qu'elle-même, que la seule existence dont on ne puisse douter est celle qu'entraîne la connaissance que prend la pensée d'elle-même, c'est encore faire appel à une dualité, aussi instrumentale qu'on la considère. Quoique l'on fasse, il y aura toujours un connaissant et un connaissable.

Il va de soi que dans une conception où une réalité extérieure coexiste avec une réalité intime qui tente ou est susceptible de la connaître, cette dualité ne saurait être passée sous silence.

Certes, plus difficile est-ce de l'admettre au sein d'un univers dont le monisme ne contient pas le subjectivisme d'un repliement cognitif sur lui-même et que l'on veut considérer comme une objectivité pure, à la manière notamment du matérialisme, ou bien même de cette relationalité phénoméniste, à la mode d'aujourd'hui, se suffisant à elle-même en un mathématisme pur et, pour ainsi dire, aveugle. Mais, là encore, on ne peut nier l'existence du fait intellectuel d'un connaissant appréhendant un connaissable, puisque cette théorie même peut s'élaborer.



Or, le connaissant ne peut se connaître lui-même comme connaissant, en tant, du moins, qu'il connaît. Même si la substance qui se connaît est unique, en tant qu'elle se connaît elle s'ignore comme connaissante, dans ses fonctions cognitives ; une partie, un aspect donc d'elle-même, qui recevra l'acception métaphysique que l'on voudra, va devenir non-connaissable en tant que connaissant. Ce qui peut être connu l'est toujours au détriment de ce qui connaît. Ce qui a connu peut devenir le connaissable ou connu, à son tour, mais la pensée logique exige — on ne peut sortir de là, c'est là un fait irréductible, — que, dès lors, un connaissant qui s'ignore, parce que tel, prenne la place, joue le rôle qu'occupait, que jouait le connaissable ou connu présent quand il était connaissant. Et ainsi, indéfiniment.

Mais qu'est-ce que connaître ? C'est, dit de la façon la plus générale possible, se trouver en présence d'existences ou de non-existences, ou d'un complexe des deux. Cependant, ces existences,

non-existences et complexe des deux ne peuvent se trouver, du moins pendant l'opération du connaître, au sein du connaissant, puisque celui-ci s'ignore, en tant que tel ; ils seront donc dans le connaissable ou connu, c'est-à-dire en quelque sorte devant, à côté, à l'extérieur de ce qui connaît, en tant qu'il connaît. Nous apercevons déjà que, même si le connaissant et le connaissable ou connu forment une seule et même réalité, la fonction cognitive opère une extériorisation à l'égard d'une intériorisation, un rejet au dehors du connaissable ou connu par rapport à l'inconnaissable connaissant. Mais, d'autre part, même si ce dernier et son objet de connaissance constituent deux réalités distinctes, un monisme s'opère par le fait du connaître, au moment même où la connaissance s'effectue, du moment que le connaissable ou connu apparaît, alors que le connaissant, en tant que connaissant, s'ignore. Il y a ici rejet d'un ordre dans l'inconnaissant au profit d'un seul ordre, extériorisé et par là rendu réel. Si donc l'opération du connaître exige une dualité, son effet est la transcendance de celle-ci, au moyen du refoulement d'un de ses termes par l'autre : refoulement du terme qui joue le rôle de connaissable ou connu dans une extériorité existentielle positive ou négative, par le terme qui joue le rôle de connaissant, ou, autrement dit, refoulement de l'un des termes dans le connaissable ou connu par l'action d'un connaissant, refoulé, à son tour, par là même, dans l'inconnaissable.

Quest-ce qui fait, dès lors, que ce connaissant, s'ignorant comme tel, est certain qu'il est un connaissant qui connaît un connaissable ou connu, en d'autres mots, qu'il est le siège d'une opération entre termes d'une dualité ? Il ne peut, pour ainsi dire, se voir, en tant que fonction connaissante, et pourtant il sait qu'il connaît, que quelque chose entre en contact avec autre chose.

Si cette dernière chose, en tant que connaissable ou connu, était rigoureusement autre chose que ce qui la connaît, le connaissant s'ignorant, en tant que tel, il y aurait présence d'une existence ou d'une non-existence ou d'un complexe des deux, tout simplement, mais non point cette présence en tant qu'objet de connaissance, en tant que relative au connaissant, en tant que terme de la dualité du connaître.

Au contraire, si cette chose connaissable ou connue était identique à ce qui la connaît, en admettant même qu'une présence soit toujours une présence par rapport à elle-même, une sorte de présence de la présence indéfiniment, une sorte de présence dans la présence même, il n'y aurait certes, dès lors, ni connaissable ou connu ni connaissant, il n'y aurait pas de processus du connaître, aussi accidentel fût-il, puisque cet accidentel n'aurait guère d'où jaillir ; ou alors, le connaissant se connaîtrait lui-même, mais, dans ce cas, comment l'identique pourrait-il se scinder en connaissable ou connu et en connaissant, ce qui implique quelque non-identité, et, de toute façon, le dualisme ?

Ainsi, le connaissable ou connu ne peut se donner, logiquement, ni comme étranger ni comme identique au connaissant, pour qu'il y ait connaissance.

Nous avons dit, tout à l'heure, que connaître c'est se trouver en présence d'un connaissable ou connu sous forme d'existence ou de non-existence ou d'un complexe des deux. Ces termes demandent, à leur tour, à être explicités. Le contenu d'un connaissable ou connu qui s'appelle une existence est une chose qui demeure rigoureusement telle ; c'est une identité. Une non-existence est une chose qui n'est pas. Mais pour n'être pas, il faut qu'elle ne soit plus, car comment savoir qu'elle n'est pas, sans savoir qu'elle a été, sera ou serait ? Pareillement, du reste, pour l'existence. Le connaissable ou connu est donc une dualité à termes contradictoires ; l'existence de chacun de ces termes est solidaire de son antagoniste, et pour que l'un soit actuel, il faut que l'autre existe à l'état virtuel. L'existence se manifestant dans le contenu du connaissable ou connu est constituée, ainsi, par une existence et une non-existence actuelles, virtuelles ou l'une actuelle et l'autre virtuelle. Or, pour la pensée logique connaissante, la coexistence, avec une égale réalité, des deux termes contradictoires équivaut à une non-connaissance, puisque l'objet de la connaissance se détruit par la contradiction. Où l'on voit déjà que la place que quelque chose peut occuper dans le connaissable ou connu doit être à l'abri du conflit, que connaître c'est supprimer la dualité comme l'antagonisme que celle-ci engendre, bien que le connaître ne puisse relever que de cette dualité et de cet antagonisme.

D'un autre côté, comme nous l'avons vu, si le connaissant et le connaissable ou connu sont des univers absolument étrangers l'un à l'autre ou s'ils constituent le même univers, il n'y a pas de processus du connaître, pas de connaissant et de connaissable ou connu. Nous savons, de plus, que ce qui est connaissable ou connu se définit par rapport à un terme contradictoire, disparaissant par là même. De plus encore, la manifestation de ce qui est dans ce connaissable ou connu n'est-elle pas provoquée par ce qui s'ignore, comme connaissant ?

Le connaissant, ne pouvant être ni la même chose, ni autre chose que le connaissable ou connu, est donc l'antagoniste de celui-ci. Or, une chose, en étant, ne pouvant se connaître et le connaissant s'ignorant, le connaissant connaît donc une chose qui lui est contraire. Et la chose qui lui est contraire se définissant de plus en plus comme en dehors de lui, c'est qu'elle en est comme chassée. Le connaissant ne connaît que ce qu'il chasse, repousse, précisément parce qu'il s'ignore en « étant ».

Mais qu'est-ce que chasser un terme contradictoire dont votre existence même dépend ? C'est le virtualiser. Sa destruction complète entraînerait la disparition même du connaître, du connaissant comme du connaissable ou connu. L'éliminer au dehors, rigoureusement, ce serait ne plus avoir aucun contact avec lui ;

l'introduire en soi-même, ce serait le rendre inconnaissable comme le connaissant même par rapport au connaissant.

Et c'est justement parce qu'il y a existentialité d'antagonisme que le connaissant se rend compte qu'il y a connaissant et chose à connaître.

Mais ce qui est virtuel, pour lui, étant le seul connaissable ou connu, — et la fonction du connaître consistant dans l'appréhension du connaissable ou connu — sera la réalité, la vérité, l'objet, le monde, et ce qui s'y oppose et dont il est le siège, comme connaissant, lui apparaîtra comme inconnaissable, comme l'irréalité, le faux, comme un problème qui ne se pose pas et ne peut se poser.

Qu'est-ce donc, maintenant, que connaître ? C'est refouler. Que peut-on refouler ? Non point ce qui est étranger au système refouleur, non point ce qui est identique à ce système — puisqu'alors l'un et l'autre n'en feraient qu'un, et l'on n'aurait plus d'où faire sortir l'oppositionalité et le processus de refoulement —, mais donc ce qui lui est contradictoire.

Que le connaissant s'ignore, rien de plus naturel pour la pensée la plus commune. Tout le monde conviendra que l'on ne peut pas marcher et se voir marcher, etc.. L'homme de science même admet qu'en tant qu'il expérimente et élabore ses théories, il ne peut se voir expérimenter et élaborer. Le mécanisme de ses fonctions en activité cognitive reste subconscient ; c'est par un autre ou au moyen d'autres disciplines que l'on peut connaître sa façon de connaître ; mais, dès lors, la connaissance de cette façon de connaître exige-t-elle qu'une activité cognitive, s'ignorant à son tour comme telle, intervienne, et ainsi de suite, indéfiniment.

Que connaître ce soit refouler, ce n'est pas encore très difficile à accepter, pour un esprit quelque peu averti. En effet, connaître, n'est-ce pas refouler d'une réalité, objet de connaissance, ce qui vient en troubler la juste appréhension, ce qui la masque, ce qui induit en erreur, etc... ?

Mais ce qui doit choquer les conceptions admises jusqu'à nos jours, au sujet de la connaissance, du sens commun aux doctrines les plus difficiles, c'est que nous ne connaissions, c'est que l'on ne puisse jamais connaître que précisément ce qui est refoulé, et non pas ce qui se trouve, comme un minéral précieux, au terme du travail investigateur de déblayage. Et, cependant, pour peu que l'on considère qu'il existe quelque lutte entre un connaissant et une chose à connaître, que toute existentialité, toute question qui se pose soient fonctions d'une opposition, d'un conflit, d'une contradiction, que l'on ajoute à cette considération celle de l'impossibilité du connaissant de se voir lui-même en tant qu'il veut connaître et que l'on accorde, de plus, à ce connaissant, quelque activité, qu'on ne l'envisage pas comme une passivité absolue — auquel cas, la connaissance serait plutôt une révélation de nature mystique —, ce qui, d'ailleurs, est infirmé clairement par tous les complexes et pénibles efforts de celui qui veut connaître, et notre

thèse d'une connaissance de la seule chose refoulée ne paraît déjà plus si paradoxale. Un homme en train de lutter avec un autre ne voit-il pas davantage l'adversaire ? Et plus la lutte est violente, plus son champ cognitif se laisse envahir par son antagoniste. Mais, tant qu'il y a conflit, il n'y a pas connaissance, mais point de départ, cause, pour ainsi dire, de la connaissance, puisque la contradiction est précisément ce que fuit, ce que n'accepte pas la forme rationnelle du connaître. Pour que cesse l'antagonisme, il faut que l'un des antagonistes faiblisse, à vrai dire, s'anéantisse. Mais, dès lors, le connaissant ne se voyant pas puisqu'il est un connaissant, plus l'antagoniste sera repoussé du champ de l'actualisation, plus le connaissant passera, par là même, à l'acte, en se voyant donc de moins en moins lui-même, et plus sa connaissance se remplira du seul spectacle de son adversaire. Que si, maintenant, celui-ci s'anéantit, le connaître même disparaît, par là, puisque cesse précisément d'exister la relation de connaissant à objet de connaissance, en dehors même du fait que, le connaissant et l'objet de connaissance étant des antagonistes par constitution, leur nature existentielle est donc solidaire l'une de l'autre, et qu'ainsi l'annihilation de l'un entraîne nécessairement celle de l'autre. Mais pour que la métaphore de ces deux combattants soit plus fidèle encore à notre point de vue, il faut se représenter l'esprit comme les contenant tous deux à la fois, ce qui va de soi, d'après tous nos chapitres antérieurs, et en se rappelant, notamment, que le connaissable ou connu ne peut être ni étranger, ni identique au connaissant, mais oppositionnel.

Le lecteur a sans doute présent à l'esprit tous nos longs examens jusqu'à cette page et se souvient que tel est, en effet, à travers toutes les phases de la pensée humaine, le mécanisme du connaître.

Connaître, par exemple, une distance, c'est l'effectuer ou, plus symboliquement, la mesurer, c'est-à-dire inhiber la distance, comme extensité, comme espace, par un processus hétérogénéisant et temporel de parcours. Connaître un temps, c'est l'inhiber, c'est-à-dire l'épuiser au moyen de ce qui lui est inverse, au moyen d'un continu spatial, d'une identité, d'une conservation mnémonique, etc...

La notion d'étalon de mesure, de critérium, de norme, si indispensable à tout savoir — au point que toute science, pour certains penseurs ou savants, comme nous l'avons vu, ne semble plus que l'idéalisation anthropomorphique ou pragmatique que cette notion commande — ne signifie-t-elle pas la virtualité de ce qui nous est donné de connaître au-dessus d'une actualité contraire (des faits, du monde objectif sensible et divers, etc.) qui le heurte, le repousse, l'infirmes, l'élimine sans cesse dans un simple possible abstrait, idéal, dans une sorte de rêve intelligible ? C'est ce qui se dégage de plus important, philosophiquement, de toute la Relativité einsteinienne que ce connaissable ou connu d'identité remplissant de plus en plus le champ cognitif du connaissant au fur et à mesure

que celui-ci se charge davantage de l'hétérogène, du contingent, de l'arbitraire, subissant, par là même, le sort que ce sujet subit de par son actualisation comme connaissant, c'est-à-dire disparaissant de la réalité, de ce qui peut seul se voir scientifiquement attribuer ce qualificatif

Certes, du point de vue du connaissant, l'opération prend un aspect inverse. Ainsi, mesurer une étoffe au moyen d'un mètre, afin d'en connaître la dimension, c'est, pour le connaissant, en la rapportant à l'étalon de mesure, refouler dans l'apparent sa non-identité, son incommensurabilité et lui imposer une grandeur bien définie qui semble une certitude. Mais à y regarder de plus près, et en dehors du point de vue du connaissant — nous verrons plus loin comment cela est possible —, l'on s'aperçoit qu'en mesurant l'étoffe, la réalité actuelle du connaissant est une différenciation, une succession temporelle hétérogénéisante qui occupe de plus en plus le champ expérimental, autant de l'étoffe que du mètre même — on suit le long de ce dernier, en y appliquant l'étoffe, tous ses aspects analytico-hétérogènes (sensibles, etc...) lesquels, comme tels, chassent l'identité dans un domaine normatif, dans une existence conceptuelle. En somme, l'on dépouille l'étoffe et le mètre de leurs hétérogénéités, mais ce qui constitue la réalité de l'opération, c'est ce qui se trouve dans ce dépouillement, c'est-à-dire précisément l'inverse de ce qui se définira dans le nombre, dans le symbole mathématique. L'actualité du connaissant est une analyse hétérogénéisante, ce qui fait que son objet de connaissance se donne comme une synthèse identifiante.

Rapporter une chose à un critérium invariable, à une norme d'identité, c'est faire participer cette chose de ce potentiel rationnel, on n'aura pas de mal à l'admettre, mais cela veut dire aussi opérer en sorte que ce qui est contraire à ce critérium, à cette norme s'actualise dans cette chose, autrement dit que cette chose, en tant que non-identité, occupe le plan de l'actualité, disparaissant dans le connaissant qui s'ignore, et que cette même chose, en tant qu'identité, soit refoulée dans le virtuel d'identité de cette norme. Ainsi, l'on tente de fuir la contradiction des valeurs antagonistes dans un parallélisme dont la représentation monistique des phénomènes est la conséquence et le prix.

Connaître, donc, c'est n'apercevoir que ce qu'on refoule.

LE PRINCIPE D'ANTAGONISME.

Nous avons vu, ainsi, que connaître c'était déchirer ou se déchirer en connaissant et connaissable ou connu, c'était être nécessairement une dualité ; que connaître c'était, de plus, être le siège d'une dualité dont les termes ne pouvaient relever ni d'univers étrangers l'un à l'autre, ni d'univers identiques, mais d'une contradiction, d'un conflit existentiel qui les définit l'un par rapport à l'autre ; que connaître, d'autre part, c'était refouler ce qui se

trouve dans le connaissable ou connu par ce qui constitue le connaissant ; qu'enfin, connaître c'était ne « connaître » que le refoulé, n'accorder la réalité et la véracité qu'à ce qui est virtualisé.

Que la connaissance soit consciente ou non d'elle-même, l'on ne pourra guère ne pas nous accorder qu'elle n'apparaît, qu'elle ne s'effectue qu'à partir d'un choc, donc d'un conflit, d'une contradiction. Aussi passif que le connaissant puisse être considéré et aussi possesseur du caractère de révélation que l'objet à connaître puisse se montrer, afin que cet objet apparaisse comme tel et que le connaissant se manifeste comme connaissant, il faut qu'entre eux quelque conflit les signale l'un à l'autre. Une chose identique ou étrangère ou neutre pénétrerait sans heurt dans le champ cognitif du connaissant, que ce dernier n'aurait aucun moyen de s'en apercevoir ; cette chose s'intégrerait en lui d'elle-même, glisserait en lui sans que rien pût jamais témoigner de sa présence ; toute connaissance en serait impossible.

Mais nous avons vu, au long de ce travail, que tout phénomène est conditionné, dans son existentialité, par un antagonisme de facteurs contradictoires. Aussi bien la réalité naturelle, physique et biologique, de la matière dite brute et de celle dite organisée, où nous avons décelé, au sein de l'énergie, plus généralement, de toute quantité, de toute relation, de toute forme « positive », un antagonisme, indispensable à son existence, entre notamment l'espace et le temps, le synthétique et l'analytique, l'homogène et l'hétérogène, l'invariant et le « changeant » contingent, entre l'extensité et l'intensité, concepts physiques qui nous ont semblé étreindre le mieux, dans leur généralité et leur souplesse, les ordres antagonistes de la phénoménalité existentielle, que la réalité mathématique, logique, philosophique et l'histoire de la pensée spéculative, nous ont fait assister à cette lutte, qui demeurerait irréductiblement là même où l'interprétation la plus subtile paraissait l'avoir supprimée, entre dynamismes ou principes ou termes logiques contradictoires, dont la virtualisation et l'actualisation alternatives dégageaient un mécanisme existentiel et logique de l'importance la plus insoupçonnée.

Nous remarquons, maintenant, que le connaître participe des mêmes fondements et du même mécanisme.

On peut donc encore dire que connaître, c'est exister.

Nous verrons, dans les chapitres qui vont suivre, à travers l'examen rapide que nous ferons de la psychologie intellectuelle et de la psychologie active, au moyen de la théorie de la connaissance que nous exposons, que nous explicitons, plutôt, en ce moment, qu'il nous est permis de poser comme principe de toute existence, sous quelque aspect qu'on l'envisage, un *principe d'antagonisme*. Principe qui va, au cours de l'étude que nous consacrerons, en fin de compte, à la psychologie affective, se révéler indépendant de toute notion d'être, conférant ainsi à l'existence une principalité propre eu égard à celle que pourrait posséder

l'être, existence, par là même, se suffisant à elle-même dans son essence quantitativo-logique, dans une phénoménalité en soi en tant que telle, dans un devenir purement formel et intelligible.

Connaître, ajoutons-le encore, afin d'explicitier de plus en plus le contenu de ce concept, c'est donc se mettre au service du principe d'antagonisme, c'est donc ne pas être. C'est se manifester au cœur même de la quantité, du phénomène, du logique ; et c'est également devenir.

Mais l'on pourrait croire que si le principe d'antagonisme est l'immanence même de l'*exister* et du connaître, ou bien le devenir serait par là même impossible, ou bien il serait dirigé vers l'expérience la plus susceptible de conditionner ce fondement. Il y aurait, donc, dans ce dernier cas, évolution vers une contradiction progressive. Or, si la phénoménalité existentielle et l'activité cognitive sont conditionnées par un antagonisme inhérent à leur nature même, ce qui les caractérise c'est la virtualité susceptible d'actualisation alternative des termes contradictoires de la dualité quantitativo-logique. Le principe d'antagonisme se fuit, pourrait-on dire, lui-même comme tel, de par sa constitution, et c'est, comme nous l'avons dit, l'inhibition d'un terme par l'autre qui confère une existence aux phénomènes et définit la connaissance. Non seulement donc, s'il y a existentialité et cognition, il ne peut pas y avoir de principe d'antagonisme actualisé, arrêtant tout devenir, mais ce dernier ne peut avoir, en tant qu'existentiel et cognitif, que le sens de la suppression de ce par quoi il est tel, que le sens de la fuite du conflit.

L'histoire de la pensée humaine, ainsi que nous l'avons montrée, manifeste, en effet, cette tentative incessante d'une évasion du conflit, au moyen de l'actualisation d'un de ses termes par l'inhibition de l'autre.

Si le phénomène donc, quel qu'il soit, est issu de l'opposition, si la « question » jaillit d'une immanence d'antagonisme, l'exister et le connaître n'apparaissent que dans le processus de refoulement de l'un de ses termes par l'autre, dans le commencement d'une victoire de l'un sur l'autre, dans un monisme transcendant, dans une *explication*.

Que s'il y a virtualité rigoureuse du principe d'antagonisme, il n'y a ni existentialité ni connaissance. Que s'il y a actualité rigoureuse du même principe d'antagonisme, c'est-à-dire conflit, contradiction en acte, l'existentialité et la connaissance s'annihilent encore, par là même.

Nous allons donc ajouter un aspect nouveau à la connaissance :

Connaître, c'est se trouver sur le trajet de l'actuel au virtuel du principe d'antagonisme ; c'est à la fois relever du principe d'antagonisme et en vouloir la suppression, la réaliser. Autrement dit, connaître, c'est transcender.

Par rapport donc à la phénoménalité du principe d'antagonisme ou de la nature immanente du devenir, la connaissance, comme

l'existentialité, du reste, est, peut-on dire, en elle-même, une épiphénoménalité et, par rapport à sa nature dualistique, une activité pragmatique.

CAUSALITÉ D'ANTAGONISME ET CAUSALITÉS RATIONNELLES.

Le connaître évolue donc, en somme, entre une question pure virtuelle et une explication actuelle. Il n'est que le passage de l'une à l'autre. Dans la question virtuelle les termes de l'opposition qui la constitue revêtent, chacun d'eux, à la fois l'aspect du connaissable et celui de l'inconnaissable. Il y a un connaissable inconnaissable devant un connaissable inconnaissable.

La réponse ou l'explication consistera dans la suppression du conflit statique, de la paralysie de l'antagonisme. L'un des connaissables inconnaissables se transformera en connu, alors que l'autre deviendra l'inconnu et par là le connaissant.

La cause immanente de cette appréhension du connu est, sans doute, l'antagonisme. Mais il y a également une cause transcendante qui est celle du connaissant ou du dynamisme qui s'actualise et une cause rationnelle qui sera celle du dynamisme refoulé, rendu statique par là même, et qui apparaît comme la vraie cause, la loi.

La causalité immanente d'antagonisme est une causalité métaphysique, que nous appelons ainsi pour la distinguer des causalités cognitives. Elle nous est révélée, comme nous allons le voir plus loin, par le jeu des criticisms inverses inhérents aux causalités transcendantes.

Les causalités transcendantes sont toutes deux rationnelles. On peut les appeler ainsi si l'on convient de considérer le rationnel comme l'expression d'une logique d'unicité, de monisme. Et c'est bien, en effet, ce sens qu'il possède. Mais pour l'esprit humain, dans l'histoire de la pensée humaine, les facteurs d'extensité, le principe d'identité seuls ont droit à la rationalité. Si bien que le mot rationnel devient synonyme de synthèse, d'identité. L'on doit, dès lors, désigner par le terme contraire d'irrationalité, un analytisme pur, une rupture de tout lien, la négation, le principe de non-identité.

Comme nous le savons, ces deux ordres antagonistes de phénomènes existentiels relèvent de la même logique à immanence dualistique de contradiction : le principe d'antagonisme, de contradiction les embrasse tous deux.

Théoriquement, chacun des deux termes du conflit logique peut revêtir la transcendance ou la rationalité. En tant que transcendant, bien entendu, il est le connaissant-inconnaissable et en tant que rationnel, il est le connu-connaissable. Mais si, pour l'esprit humain, le seul connu connaissable est le spatial, la cause efficiente, en dernier ressort, l'identité, et s'il y a monisme intelligible de cette dernière, c'est parce que le logique transcendant, le connaissant, le dynamisme contradictoire qui s'actualise ici relève du principe de non-identité.

Un monisme cognitif est concevable qui serait celui d'un analytique pour lui-même, d'une négation principielle, d'une multiplicité chaotique : c'est justement celui qui permet les cosmogonies de certaines religions ou pensées métaphysiques de l'antiquité.

Notons, à ce propos, ce fait historique qu'aucune doctrine philosophique, religieuse, mythologique n'a jamais conçu à la fois l'Un et le Multiple comme fondement des choses. De tout temps, l'un de ces concepts ultimes a dû céder la place à l'autre ; ou bien, si leur coexistence se révéla jamais inévitable, l'un d'eux dut toujours occuper une place secondaire, d'accident, de mode à l'égard d'une substantialité attribuable, par là même, à l'autre. Et ce fut, de plus, à peu près toujours le facteur logique de l'Un qui l'emporta sur celui qui constitue le Multiple, dans la conscience cognitive des peuples. Il ne se pouvait pas, d'ailleurs, qu'il en fût autrement, étant donné l'ordre qui constitue le connaissant humain, et dans lequel c'est l'hétérogène, la non-identité, la temporalité négatrice qui s'actualisent permettant précisément, d'après la théorie de la connaissance que nous définissons ici, l'élaboration d'un connaissable de l'identité inhibée.

CAUSES EFFICIENTES ET CAUSES FINALES.

La cause que l'on découvre, que le connaissant saisit derrière un processus d'apparences hétérogènes, sous la différenciation et la rupture qui font qu'il y a cause et effet, ne peut certes apparaître que comme la seule réalité, et c'est, pour l'esprit humain, une identité. Au fur et à mesure qu'il est davantage le siège, en tant que connaissant, du différencié, du non-lien, du disparaissant, qu'il inhibe donc, au moyen de ce dynamisme logique de négation, de non-identité, l'identité, qu'il s'attribue donc, inconsciemment ou consciemment (comme dans la Relativité), le temporel et le contingent, qu'il expérimente davantage (en tant qu'expérimenter veut dire « vivre » l'hétérogénéité des faits), il est naturel qu'il se rapproche davantage d'une cause, c'est-à-dire d'un irréductible d'identité, lequel envahira d'autant plus le champ de la cognition, autrement dit du refoulé, du virtuel, que cette identité sera mieux refoulée, mieux virtualisée.

La même expérience recommençant, l'on se trouvera en présence du même degré d'identité. Comme il y a connaissance grâce à cette virtualisation, que ce qui s'actualise rentre progressivement dans l'inconnu du connaissant, l'aspect logique de cette cause semblera le moteur, le facteur « efficient » de ce qui n'a qu'une forme transitoire, de ce qui s'est évanoui dans l'accidentel. Mais, en réalité, la cause efficiente est la rationalité qui s'actualise, la logique qui transcende, qui inhibe l'agent contradictoire, et non pas le patient d'identité.

La cause efficiente, donc, est celle qui apparaît automatiquement à la suite d'une expérience cognitive laquelle, partant d'un con-

naissable-inconnaissable de non-identité devant un connaissable-inconnaissable d'identité, ces deux termes contradictoires en état de neutralisation réciproque, cognitivement en conflit (quand l'ordre phénoménal d'identité n'est pas lui-même quelque peu actualisé, inhibant celui de l'hétérogène, lequel envahit, tente d'envahir, par là même, le domaine de la cognition, ce à quoi s'oppose, comme nous le verrons, tout le devenir « vital »), actualisera, par le dynamisme inhibiteur du connaissant, la non-identité, si bien que le complexe contradictoire se séparera, petit à petit, en apparences d'hétérogénéité s'annihilant dans l'inconnaissable du connaissant ou de l'actualisation, et en réalités d'identité s'affirmant dans le connu du connaissable ou de la virtualisation, les unes s'intériorisant dans l'agent qui ne peut se connaître et les autres s'extériorisant dans le patient qu'il connaît, c'est-à-dire dont il triomphe.

La cause finale témoigne d'un mécanisme inverse.

La cause, dite finale, en effet, n'apparaîtra pas, dans le champ cognitif, au terme de l'expérience dont elle est le siège ; c'est, au contraire, une liberté, une possibilité de choix, une volonté aux mille possibilités, un Libre Arbitre qui tentera, ici, de constituer le connu du connaissable. La cause finale, qui est une identité, une cause, en elle-même semblable à la cause efficiente, diffère de celle-ci de par sa position et son rôle dans le complexe contradictoire du devenir logique. La cause finale, dans le processus qu'elle commande, est une virtualité d'identité, et par là, une loi, une réalité du domaine cognitif. Les moyens sont la phénoménalité hétérogène actuelle et, par là, l'apparence, la réalité illusoire. L'expérience finaliste, l'action de la cause finale va consister dans l'actualisation de cette identité, ce qui ne peut que virtualiser le contingent, la non-identité. Au fur et à mesure donc que les moyens s'affirmeront comme moyens, que la diversité analytique s'évanouira dans la cause finale qui l'appelle et l'épuise, la cause finale s'épuisera elle-même aux yeux du connaissant, qui l'actualise, qui la fait sienne, qui n'est plus, petit à petit, que cette cause finale, si bien que le champ contradictoire du connaissable tentera de s'illuminer d'un connu de pure liberté, d'un monisme d'indéterminabilité, produit du refoulement dont il est l'objet. Nous disons « tentera », parce que la constitution de l'esprit humain ne permet guère l'édification d'une connaissance proprement dite, rationnelle, précise de ce principe de non-identité, dont relèvent la contingence et la volonté libre ; comme nous l'avons vu et comme nous l'expliquerons encore, par la suite, cette connaissance s'arrête au stade de l'intuition.

Ce n'est donc pas étonnant que toute explication à base de finalité aboutisse toujours à un Libre Arbitre et que, de ce fait même, elle répugne aux hommes de science, à tous ceux qui ont participé et participent à la construction d'une science humaine de la rationalité d'identité. Et, comme l'histoire des sciences nous le confirme, il n'est pas de science véritable possible par l'utilisation de la

notion de cause finale. Aussi atténuée, aussi circonspecte que soit cette utilisation, les sciences biologiques nous prouvent que, tant qu'elle figure dans les rapports du connaissant au connaissable, les sciences humaines qui s'échafaudent ainsi n'en sont point de véritables.

Par contre, la cause finale convient à merveille à toute éthique ; elle est même le cœur de celle-ci, c'est-à-dire de l'action.

Cependant, remarquons ici ce que nous reprendrons plus loin, si par la cause efficiente nous connaissons une rationalité d'identité (virtualisée) et par la cause finale, au contraire, une rationalité de négation, de contingence, de liberté (virtualisée), l'actualisation qui commande la première de ces cognitions est de l'ordre de ce qui est virtualisé dans la seconde, et l'actualisation de la seconde, de l'ordre de ce qui est refoulé et potentialisé dans la première. Par la cause efficiente, le connaissant est le siège du connaissable de la cause finale, et par la cause finale il est le siège du connaissable de la cause efficiente.

RELATIVITÉ D'ANTAGONISME.

Que la connaissance soit relative, l'expérience psychologique la plus simple et la plus étendue le démontre suffisamment. Tout ce qui est connaissable est relatif à quelque chose : à un tempérament, à une époque, à une logique, etc. La vérité et l'erreur sont relatives à un point de vue, à un critérium. La loi la plus certaine est, en dernier ressort, relative à l'entendement humain. D'autre part, sur un plan expérimental des plus indiscutables, la psychologie humaine se rend compte du rôle que joue, dans cette relativité des choses, le contraste. C'est même au moyen de ce phénomène que l'absoluité est mise, tout d'abord, en doute, que la réalité, plus particulièrement la réalité sensible, avec le monde extérieur qu'elle révèle, semble régie par une relativité en laquelle coexistent, dirait-on, le vrai et le faux, la réalité et l'apparence ; relatif signifie, ainsi, équivoque, à double aspect contradictoire, opposé à absolu. (Tout le monde sait qu'une eau paraîtra d'autant plus chaude qu'elle sera sentie par une main ayant séjourné dans une eau plus froide : c'est l'antagonisme entre le « même » et le « différent » qui est ressenti, ici, d'autant plus fortement que celui-là aura été davantage heurté par celui-ci. De même, une expérience du « différent » permettra une appréhension d'autant plus accusée du « même » que l'antagonisme entre eux aura été plus vif : après une expérience de multiples variations très intenses, une expérience de variations très faibles sera perçue comme une homogénéité.)

Tout ce que nous venons de dire et qui est d'une constatation des plus banales, contient deux sortes de considérations inexplicitées : celle de par laquelle la relativité, de la façon la plus générale, relève d'une dualité, et d'une dualité oppositionnelle ; et celle qui porte le germe de toute notre théorie de la connaissance, et

d'après laquelle, lorsque l'on se trouve dans l'un des termes de cette dualité, l'autre s'accuse aux yeux de la connaissance.

Ce qui est relatif, en effet, ne peut être qu'oppositionnel. Une chose relative à une autre doit ou en différer, ou lui être semblable. Si elle lui est semblable, il ne peut pas y avoir de relation entre elles : il y a identité. Si elle est différente, et que le « différent » ne soit pas oppositionnel au « même », elle ne peut pas entretenir de relation avec elle ; il y a ignorance absolue de l'une à l'autre. Mais ces deux choses, A et B, peuvent être reliées, rapportées l'une à l'autre par une troisième chose C. Seulement, dans ce cas, A et B constituent une différence par rapport à C. Si donc, comme tout à l'heure, le « différent » se suffit à lui-même et n'est pas antagonisme du « même », A et B ignoreraient toujours C et réciproquement. Que si A et B sont identiques à C, il n'y a pas de relation possible entre celui-ci et ceux-là, il y a identité. Et ainsi de suite, indéfiniment. Il n'y a relativité possible entre deux choses que s'il y a antagonisme entre elles.

Ainsi, au sein de toute relativité, il y a une contradiction immanente, grâce à laquelle cette relativité existe. C'est ce que nous appelons la relativité d'antagonisme.

Car il y a une relativité transcendante, qui est une *relationalité* rationnelle, qui crée la rationalité. C'est celle qui se manifeste dans toute activité cognitive, de par précisément la relativité immanente d'antagonisme. Il y a une relativité de non-antagonisme ou de fuite du conflit qui résulte justement de l'antagonisme du conflit ; c'est dans le connaître qu'elle apparaît avec le plus de netteté.

Du fait même de la fonction cognitive engendrée par la constitution du principe d'antagonisme, ce qui est relatif au connaissant prend l'aspect de l'apparence et ce qui est relatif au connu celui de la réalité. En effet, l'aspect « apparence » d'une chose, c'est l'aspect d'une chose qui s'efface, qui porte le germe de la disparition. Or, plus un certain ordre de phénomènes est relatif au connaissant, c'est-à-dire, d'après ce que nous avons dit plus haut, à ce qui s'actualise, plus ces phénomènes participent de la disparition cognitive, par rapport à lui-même, de l'actuel connaissant, et plus, de par la relativité immanente d'antagonisme, l'ordre participant du terme antagoniste refoulé, virtualisé, donc cognitif, s'accusera comme réalité.

La relativité au connaissant est la relativité transcendante, en ce sens qu'elle transcende le principe d'antagonisme par l'actualisation dont elle est le siège ; et la relativité au connu est la relativité rationnelle, c'est-à-dire celle qui permet la constitution de la connaissance d'un monisme éliminant du champ existentiel la contradiction, l'édification du champ cognitif même. Toutes nos études précédentes, et spécialement celle de la Relativité d'Einstein, nous ont clairement montré comment la relativité au système d'observation, plus généralement au « sujet », d'un ordre phénoménal, découvrirait une relationalité, c'est-à-dire une relativité, de

constitution inverse, par rapport à un connu objectif d'identité conceptuelle, autrement dit, selon notre point de vue, virtuelle.

VIRTUALITÉ ET ACTUALITÉ

Mais cette relativité immanente, constitutive du principe d'antagonisme, entraîne qu'une actualité rigoureuse est impossible. L'actualité signifierait l'absoluité. En effet, comme un terme antagoniste dépend de l'autre, dans la dualité contradictoire de l'existentialité logique phénoménale, l'actualisation de l'un n'est possible que de par la virtualisation rigoureuse de l'autre. Mais aussi poussée que cette dernière soit, elle demeure encore une virtualité. Afin que le conflit fût supprimé radicalement, c'est la disparition du terme virtualisé que devrait opérer l'actualisation de son antagoniste. Mais, par là même, ce dernier cesserait d'exister, puisqu'il est constitutivement fonction de son terme contradictoire.

Le principe d'antagonisme implique qu'il n'y a pas de possibilité pour un actuel pur, c'est-à-dire pour un absolu, c'est-à-dire encore, pour un monisme rationnel absolu. Mais du moment qu'il y a passage vers l'acte, il y a donc virtualité d'absoluité. On peut donc encore dire que le principe d'antagonisme impose une actualité de la virtualité, c'est-à-dire du relatif ou de l'antagonisme, et une virtualité de l'actualité ou de l'absolu ou encore de la non-contradiction. C'est dire aussi que le principe d'antagonisme est une actualité de lui-même et une virtualité de sa propre suppression : il s'affirme, en acte, et se nie, en puissance. Et le devenir qu'il engendre va consister, comme nous le verrons, à se nier à la fois en acte et en puissance et à s'affirmer à la fois en acte et en puissance, simultanément, ce qui est la suppression même du devenir dans ce qui apparaîtra comme caractérisant cette sorte de non-être qu'il édifie, par là.

APPARENCE ET RÉALITÉ.

La théorie de la connaissance que conditionne le principe d'antagonisme nous a appris, jusqu'à présent, que l'actualisation d'un des termes de la dualité constitue le connaissant. Mais la relativité immanente d'antagonisme ne permet pas, avons-nous vu, cette actualisation rigoureuse. D'un autre côté, le connaissant, rigoureusement parlant, s'ignore comme tel, le seul connu étant le virtuel. Mais l'actualisation ne pouvant pas être parfaitement actuelle, le connaissant ne peut donc pas s'ignorer parfaitement. Le connaissant sera donc l'ordre existentiel en voie de disparition du champ cognitif, deviendra de plus « apparent », « illusoire », vague, insaisissable, sans, toutefois, pouvoir s'effacer radicalement. Ainsi donc, ce qui se donne comme apparent c'est l'actualité ; et ce qui se donne comme évident, comme réalité, c'est la virtualité,

c'est-à-dire ce qui peut être connu, ce qui peut prendre place dans le champ cognitif.

Remarquons donc, ce qui maintenant va de soi, qu'entre apparence et réalité, il y a antagonisme, qu'il y a apparence et réalité parce qu'il y a antagonisme immanent, mais que l'existence de l'apparence et de la réalité signifie une transcendence de l'antagonisme, une fuite du conflit, l'élaboration d'une rationalité se dressant contre l'*arationalité* de la contradiction constitutive du logique.

Remarquons également, d'autre part, que théoriquement, et pratiquement d'ailleurs aussi, bien que cela soit plus difficilement décelable, chaque terme antagoniste de la dualité peut ainsi revêtir l'aspect de l'apparence ou celui de la réalité.

Or, si l'on convient d'appeler — et nous verrons tout à l'heure que cette convention répond aux exigences de la constitution même de l'esprit humain, de cette forme du devenir logique dont il est l'expression — apparence ce qui est frappé par la disparition, ce qui change, se nie, et réalité ce qui dure, demeure le même, s'affirme, il y a possibilité donc pour une apparence de l'apparence avec réalité de la réalité, ou pour une apparence de la réalité avec réalité de l'apparence. Autrement dit, quand le connaissant est le siège de l'actualisation de l'apparent, en tant que celui-ci est le disparaissant, le temporel, l'hétérogène intensif, le successif négateur, l'analytique de l'infiniment petit, etc., le connaissable se mue en connu du réel, en tant que ce dernier signifie la conservation du « même », le spatial, l'homogène, l'extensif, la simultanéité affirmative, le synthétique de l'infiniment grand, etc... Il y a donc ici, au sein de la pensée en activité cognitive, une apparence de l'apparent et une réalité du réel.

Au contraire, si le dynamisme qui s'actualise est celui que le langage humain désigne couramment sous le nom de réalité, c'est-à-dire, en un mot, celui de l'identité, le connaissant imprimera le caractère de l'apparence à ce qu'on appelle réalité et le caractère de la réalité à ce qu'on appelle apparence.

C'est ce qui explique que, dans le premier cas, qui est celui de l'activité cognitive proprement dite, pour l'être humain, du sens commun à la connaissance scientifique, le temps, l'hétérogène, la disparition, le rien ne puissent guère être pris en considération, qu'il y a une négation de la négation, un rien du rien, comme nous l'avons signalé au cours de cet ouvrage. C'est ce qui explique aussi, dans le second cas, la possibilité de considérer la réalité comme faite d'un écoulement incessant, d'une destruction, d'une négation fondamentale, d'une temporalité d'apparences vouées à la mort et d'aboutir à un monisme cosmogonique de l'illusion et du néant. C'est un fait incontestable que la conception de la réalité de l'apparence existe autant dans les constructions métaphysiques et théologiques comme celles d'Héraclite et des religions, notamment, indoues que dans certaines philosophies individuelles qui vont jusqu'à celles de « l'homme de la rue ». Qui n'a pas eu, à certains

moments de sa vie, l'impression que tout n'est qu'un déferlement de mirages, qu'un enchantement de Maya ?

Notons, en passant, qu'il est frappant de constater que précisément les peuples les plus contemplatifs, immobiles, conservateurs, comme ceux des Indes, ont eu la sensation la plus irrésistiblement obsédante de l'écoulement trompeur des choses, de la destruction immanente, et qu'au contraire, les conquérants, comme les romains, par exemple, qui pénétraient à travers tant d'hétérogénéités ethniques, qui faisaient l'expérience d'une telle diversité ambiante, ont conçu un ordre abstrait d'une si vigoureuse affirmation identifiante.

Ainsi donc, pour résumer, tout ce qui est relatif au connaissant, c'est-à-dire à l'actualisant, revêt le caractère de l'apparence, et tout ce qui est relatif au connu ou au virtualisé revêt le caractère de la réalité. Mais, de par la relativité immanente d'antagonisme, rien ne saurait être rigoureusement réel ni rigoureusement irréel. (Par le « discours », seul, discours dont nous expliquerons, en son temps, le caractère, la dualité des antagonistes, toujours plus ou moins apparents, peut arriver à s'effacer aux yeux du connaissant.)

Il y a donc une apparence qui se mue asymptotiquement en réalité et une apparence qui se mue asymptotiquement en irréalité, au fur et à mesure que le dynamisme du connaissant s'actualise et que celui du connu se virtualise.

Mais, s'il y a inhibition réciproque entre eux, il y a, des deux côtés, apparence avec possibilité de réalité et d'irréalité : c'est le simple possible, le dilemme, le doute. La dualité se manifeste alors en une coexistence de potentialités contradictoires, contenu du possible. Nous avons déjà, dans certains des chapitres précédents, tenté d'indiquer ce qui pouvait conduire l'esprit humain en une semblable conjoncture. Et plus particulièrement, dans notre livre : *La signification philosophique de la microphysique contemporaine* (1), nous avons montré comment l'expérience quantique, pour les mêmes raisons, devait aboutir nécessairement à ce que l'on appelle la crise du « très petit » électronique ou de la constitution « subtile » de la matière. A la faveur, maintenant, de l'explicitation plus nette de notre théorie de la connaissance, objet de ces chapitres, on le comprendra peut-être mieux encore.

Sujet et objet.

De même qu'il existe, comme nous venons de le voir, d'une part, une apparence et une réalité issues des opérations du connaître, et, d'autre part, une apparence et une réalité répondant à la dualité constitutive du principe d'antagonisme, de même les notions de sujet et d'objet possèdent deux significations différentes. L'observateur, le système d'observation, le connaissant, dans l'activité cognitive, sera le sujet qui connaît, et le connu sera l'objet de la

(1) Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1935.

connaissance. A ce titre là, le sujet, idéalement parlant, ne se connaîtra jamais ; même s'il se reploie sur lui-même, le sujet qui connaît ce « lui-même » échappera à toute cognition. Nous disons « idéalement », puisque, comme nous le savons, la constitution de l'existentialité, qui s'exprime par le principe d'antagonisme, et la relativité immanente qui en résulte n'offrent pas de possibilité pour l'actualisation absolue d'un des termes de la dualité afin que le connaissant disparaisse totalement devant une virtualisation absolue du terme contradictoire se donnant comme un connu se suffisant à lui-même en une certitude absolue. Aussi bien, le sujet, en tant qu'agent du connaître, gardera-t-il quelque réalité apparente, dans le champ cognitif, réalité, sans doute, de plus en plus apparente et en voie de disparition, probablement asymptotique, au fur et à mesure que l'objet, en tant que connaissable, se précisera, s'extériorisera, deviendra davantage plus indépendant, plus clair, plus simple, davantage tout le connu.

Tout ce qui sera donc relatif au connaissant, sera donc non seulement de plus en plus apparent mais aussi de plus en plus subjectif, alors que tout ce qui participera du connaissable ou connu, obtiendra, avec la réalité, l'objectivité. D'où, à certains égards, cette conviction courante que le subjectif est trompeur, illusoire, ou bien inconnaissable, et que l'objectif, synonyme de vérité, est la seule chose connaissable.

Mais la méfiance qu'inspire à certains, particulièrement à ceux qui sont soumis aux disciplines scientifiques, l'introspection ne relève pas uniquement de cette certitude que tout ce qui sera rendu connaissable sera transformé, par là même, en objet, alors que le sujet échappera comme tel, en tant que connaissant, à une investigation possible. Elle est due aussi à la crainte de la possibilité d'une expérience cognitive inverse, laquelle s'avère conduire à une impasse l'esprit humain tel qu'il est constitué. Il peut se faire, en effet, que le connaissant soit l'actualisation de ce que contenait le concept de réalité, c'est-à-dire du stable, de l'identique. Il en résulte, comme nous le disions tout à l'heure, une apparence de la réalité et une réalité de l'apparence. Or, au cours de cet ouvrage, nous avons vu que le sujet était un des aspects intrinsèques de l'intensité, de l'hétérogène, de la destruction, de la temporalité, de la négation, que l'apparence symbolisait l'activité analytique dont il relevait. Une transformation au sein de la réalité logique étant toujours une analyse, comme nous l'avons montré, opérant d'une façon centripète, du *tout* à son intériorité, la voie de l'infiniment petit prend toujours l'aspect d'une subjectivité. Au contraire, l'extensité, l'homogène, la construction, la spatialité sont une affirmation dont l'identité s'objectivise sans cesse par rapport à elle-même ; la synthèse, la voie de l'infiniment grand prend ainsi la forme, inhérente à son dynamisme même, de l'objet. La négation, autrement dit, le processus qui relève de l'intensité, contient, dans son essence même, un sujet qui se transcende sans cesse comme

sujet, cependant que l'affirmation ou toute phénoménalité qui en relève est un objet qui se transcende indéfiniment comme objet.

Si bien que si le connaissant est l'actualisation du sujet ou celle de l'objet, ainsi définis, il en résultera une connaissance d'un objet ou d'un sujet, ainsi définis. Il pourra, de la sorte, y avoir un sujet connaissant en tant qu'objet de plus en plus apparent, et un objet de connaissance en tant que sujet de plus en plus réel.

Mais le devenir logique dont participe l'être humain ne permet pas l'actualisation de ce qui porte le germe de la forme objet et la virtualisation conséquente de ce qui porte le germe de la forme sujet, de manière à ce qu'une connaissance de celui-ci puisse s'élaborer en un monisme rationnel, c'est-à-dire plutôt, d'après la terminologie que nous avons convenue d'adopter, en un monisme irrationnel, de négation conceptuelle. Une tentative semblable ne saurait aboutir qu'à un conflit entre le sujet et l'objet, conflit de par lequel autant l'un que l'autre se donneraient comme virtualités antagonistes, en état d'interperturbation réciproque, tout connaissant et toute connaissance se résorbant, dès lors, en une potentialité de pure « connaissabilité », au sein du sujet, et en une autre, contradictoire, au sein de l'objet, connaissabilité de laquelle ne peuvent se dégager aucun connaissant et aucun connu, tant que le conflit paralyse ainsi le mécanisme du connaître. C'est ce qui s'est passé à l'occasion des phénomènes microphysiques et de la quantification, depuis Planck, des données de l'investigation scientifique. (Voir notre livre sus-cité.) C'est ce qui se passe toujours d'ailleurs au cours d'un processus éthique ou au sein de la psychologie que l'on appelle, didactiquement, active, dont il relève, par opposition à l'activité de la psychologie intellectuelle ou du concept d'intelligence, que la science déterministe et la Relativité d'Einstein, plus généralement dites, les disciplines de la macrophysique, illustrent si puissamment. Ici, en effet, le sujet connaissant actualise ce dont le sujet relève, en sorte que l'objet de connaissance est la virtualisation de ce dont l'objet relève, autrement dit le connu ou la réalité de l'objet.

Ainsi, si le sujet et l'objet sont des termes antagonistes, si le mécanisme du connaître permet, théoriquement, autant la connaissance de l'un que de l'autre, pratiquement, pour l'esprit humain, le sujet demeure inconnaissable, alors que c'est lui qui commande son devenir, et le connu ne peut être que de l'ordre de l'objet, lequel est le facteur dominant dans un complexe existentiel inversement constitué et qui correspond à la notion de matière. Mais il lui est possible de saisir le principe d'antagonisme, immanent à la dualité oppositionnelle du sujet et de l'objet, par la crise que déclenche la tentative d'une connaissance du sujet ou de toute activité qui s'y rapporte, explicitement ou implicitement. Il n'y a, pour l'être humain, que deux possibilités, en tant qu'il demeure vivant : la connaissance d'un objet plus ou moins réel par un sujet plus ou moins apparent, ou l'apparence simultanée d'un sujet

et d'un objet, en état d'altération réciproque et de virtualité respective, sans connaissant ni connu proprement dits.

Mais de par le processus même qui provoque cette coexistence du sujet et de l'objet, le sujet revêt le caractère de l'intuition, c'est-à-dire que tout ce qui relève directement ou indirectement de ce qui constitue le sujet (non le connaissant) s'offre soudainement à un champ cognitif spécial qui est celui de l'intuition et dont nous parlerons plus loin dans le paragraphe que nous lui consacrerons.

MATIÈRE ET VIE.

Le lecteur sait déjà quelle est notre attitude philosophique à l'égard de cette célèbre dualité ; à plusieurs reprises nous avons, en effet, exposé, dans notre premier volume, ce qui nous paraissait répondre, d'une part, à la notion de matière dite brute et, d'autre part, à celle de matière dite vivante ou organisée. Si dans celle-là, qui fait l'objet des sciences physico-mathématiques, la causalité témoignait d'une identité fondamentale derrière une dénivellation et une hétérogénéité purement accidentelles, identité *se faisant* en un devenir énergétique d'incessante homogénéisation ou existant comme telle au-dessous d'une appréhension cognitive humaine se débarrassant progressivement d'un anthropomorphisme duquel, seul, ce devenir pouvait relever (interprétation aujourd'hui taxée quelque peu, à son tour, d'anthropomorphisme logique, les lois de l'énergétique n'ayant pu être infirmées et la matière cosmique se transformant petit à petit en rayonnement), si donc dans celle-là, disons-nous, nous assistons à un refoulement de la non-identité par l'identité, dans celle-ci, dans la matière vivante, un principe d'évolution comme différenciation aveugle semble commander à un devenir de par lequel l'individualisation hétérogénéisante, la possibilité de la rupture, du choix, de la négation, l'indétermination luttent, autant dans l'ontogenèse que dans la philogenèse, contre un facteur de stabilité, de synthèse, de conservation, d'homogénéité, et en triomphent, petit à petit, en le virtualisant progressivement. Au fur et à mesure que l'être vivant se développe, ses possibilités s'actualisent en une multiplicité croissante d'organes et de fonctions différenciées, spécifiques ; la même matière que celle du monde physico-chimique, au lieu de s'abandonner aux lois de celui-ci, en est, pour ainsi dire, arrachée, par un principe qui demeure, malgré tous les efforts déployés pour le déceler, ou le ramener au *mécanisme*, aussi inconnu qu'irréductible, et est soumise par là à une diversification, à une indétermination, certes, limitées, en fin de compte, selon l'individu, l'espèce, le genre, mais n'en constituant pas moins le facteur dominant par quoi de la matière revêt le caractère vital, caractère s'accusant au fur et à mesure que le facteur contraire d'homogénéité ou de déterminisme rigoureux se virtualise davantage. Mais si cette différenciation échappe à la causalité stricte, la cause finale, à son tour, se révèle, ici,

illusoire ; entre les moyens et la fin, en tant que cette dernière représente un élément synthétique ou identifiant et ceux-là de l'hétérogénéité, il y a, à vrai dire, antagonisme (ce qui veut dire qu'il n'existe pas de moyens en vue d'une fin) ; l'identité est battue, ici, en brèche, par l'hétérogénéité s'actualisant, ce qui fait que la rationalité d'identité s'éclaire, revêtant le caractère de la réalité et transcendant quelque phénomène inconnu de liberté, de contingence. Mais si le sarcode se refuse à l'étreinte rigoureuse des lois causales dont sa matière brute relève, le facteur de synthèse qui commande ses comportements et l'« organise » n'est pas pour cela une cause finale, telle qu'on l'entend, mais précisément ce qui reste du refoulement de l'identité par quelque autre agent, antagoniste et contraire, qui constitue justement tout le mystère et toute la spécificité du vital. Presque tous les biologistes contemporains sont d'accord pour reconnaître que le fait de l'« évolution » se signale, en dernier ressort, après l'échec de toutes les tentatives d'explication aussi bien mécanistes que finalistes, par l'action d'un facteur de « variation intrinsèque », par « une tendance interne à la variation », comme s'exprime M. Etienne Rabaud (1), dont la nature et le sens échappent, pour le moment du moins, à l'investigation scientifique. Le milieu, auquel on avait tenté de ramener toute cause de modification, s'est avéré jouer un rôle de plus en plus secondaire. La variation biologique ne semble dériver ni de la simple action du monde extérieur, comme l'espéraient les mécanistes, ni d'une adaptation à ce monde des tendances et besoins internes du monde vivant, ce qui, par une sorte de finalité aveugle de la modification, serait susceptible de ramener ce fait troublant de l'évolution à quelque rationalité biologique ; la variation apparaît comme possédant une principalité propre, comme se suffisant à elle-même, le milieu n'est plus qu'un déclic, que tout au plus, une sorte d'agent catalytique, et la stabilité biologique n'a plus qu'une actualité purement accidentelle, historique que rien ne semble justifier. Les variations sont, comme dit encore M. E. Rabaud, « quelconques », l'adaptation ne les explique plus, que celle-ci soit de nature lamarckienne ou de nature darwinienne (celle que provoque la sélection naturelle). Aussi, M. E. Rabaud ne manque-t-il pas, devant ce caractère étrange de la vie, pour la pensée scientifique, de signaler ce qu'il pourrait signifier et de mettre l'esprit en garde contre cette signification. « Tendance interne à la variation ? Que dissimule cette expression ? S'agit-il d'un facteur agissant, qui entre en jeu de manière imprévisible, comme s'il renfermait en lui-même la cause de son activité ? S'agit-il d'une condition se confondant avec la constitution de l'organisme, et qui demeure sans effet tant que ne survient pas quelque influence venue du dehors ? De la lecture des différents auteurs ressort que, suivant les habitu-

(1) Et. Rabaud, *L'évolution en biologie. L'aspect actuel des doctrines* (*Revue de synthèse*, p. 29, Oct. 1932, Paris).

des d'esprit de chacun, les uns penchent dans le sens d'une relation à tournure mystique, tandis que les autres, avec ou sans réserve, adoptent une attitude plus en accord avec la recherche positive » (1).

Les biologistes en sont donc réduits à des actes de foi. Actes de foi positifs, par l'espoir d'une relation causale des manifestations évolutives, comme fondement de la constitution de l'être vivant, constitution dont la nature physico-chimique autorise encore la perspective d'une réduction possible des phénomènes vitaux à la rationalité d'identité, au déterminisme mathématique. Actes de foi « à tournure mystique ». Qu'est-ce à dire ? Sinon qu'en présence de faits semblant revendiquer une principialité propre, mais de non-identité, sinon que devant une variation, en quelque sorte pour elle-même, on garde la volonté et l'espoir de les intégrer dans quelque entité qui ne permettra pas à cette principialité une place dans le savoir humain, dans l'élaboration de la connaissance. Ces biologistes « à tournure mystique » n'éprouvent-ils pas, en effet, le besoin de faire transcender ce phénomène irréductible de la variation se donnant comme en soi, comme essence du fait même indiscutable de l'évolution, par quelque réalité supérieure, puisqu'ils lui donnent une « tournure mystique » ? S'ils en arrivent là, c'est qu'ils ne consentent pas à accorder à la variation une réalité principielle propre, alors qu'aussi bien leur tempérament à habitude mystique que le tempérament de ceux fidèles aux disciplines positives en accordent une à la conservation, à l'invariance, à l'identité, sans aucune discussion préalable, sans aucune justification critique et philosophique préjudicielle.

Pourquoi, demandons-nous donc, l'attribution d'une valeur positive, de la valeur « réalité » à un changement pur, à une hétérogénéisation principielle, à une non-identité fondamentale, à un facteur de variation, d'intensité « renfermant en lui-même la cause de son activité », possédant une sorte d'essence propre, serait-elle plus métaphysique, plus mystique que l'attribution de cette valeur au principe de conservation, au non-changement, au principe d'identité, base de l'édification de la science humaine ?

Ne pourrait-on pas constituer une science inverse de celle-ci, une science fondée sur la non-identité, sur la « variation intrinsèque » ? Ne pourrait-on pas élaborer deux réalités contraires et contradictoires au moyen de deux sciences commandées par des rationalités inverses, opposées ? Ou bien encore, une seule science à base d'antagonisme, dont le principe d'antagonisme serait la véritable clef de voûte, une science donc de l'immanence logique en tant que conflit existentiel des phénomènes, embrassant à la fois matière et vie ?

La théorie de la connaissance que nous exposons ici est précisément en mesure de répondre à ces questions ; réponses qui appor-

(1) *Ibid.*, p. 39.

teront une signification neuve à la fois aux phénomènes et aux rôles historiques de la science et à cette dualité de la matière brute et de la matière organisée.

L'on n'a pas assez remarqué, croyons-nous, ce fait des plus étranges que c'est précisément du sein des processus vitaux que s'est élaborée la science positive, c'est-à-dire la science de la matière, que c'est un connaissant participant de l'évolution et donc de cette variation intrinsèque, pour elle-même, se donnant comme principielle et constituant un facteur contraire et contradictoire à celui grâce auquel s'est défini et s'organise une connaissance rationnelle, c'est-à-dire d'identité logique, qui connaît un connu relevant précisément de cette identité. Si l'on examine la constitution du connaissant, on y voit un complexe où un facteur de conservation, d'homogénéité, pour utiliser le concept qui nous semble le plus général, d'extensité coexiste avec un facteur antagoniste de variation, d'hétérogénéité, disons, d'intensité, complexe tel que plus ce dernier facteur triomphe de l'autre, sans jamais pouvoir, cependant, l'annihiler totalement, ce qui entraînerait sa propre disparition, et plus ce complexe apparaît comme vital, se distingue d'un complexe où c'est le premier facteur qui pourrait dominer le second et se donner comme fondamental. Que voyons-nous, maintenant, dans le connu de ce connaissant ? Précisément une situation inversée des mêmes termes antagonistes. Le variable, le changeant prend de plus en plus l'aspect de l'apparence, et tout ce qui relève de la conservation du « même », à travers les religions, les premières ébauches scientifiques, le sens commun, la science la plus symboliquement mathématique, occupe de plus en plus le champ de la cognition, se manifeste de plus en plus comme la seule chose connaissable et connue, comme la seule vérité possible. Ainsi se constitue, pour ce « vital » connaissant, un ordre extérieur objectif, dont la diversité lui apparaît progressivement comme illusoire : une causalité y met une identité de fond sur laquelle s'évanouit, petit à petit, tout ce qui lui est contradictoire.

Au devenir évolutif (évolution, dans le sens que nous lui avons donné plus haut, ni mécaniste ni finaliste) du connaissant correspond un devenir du connu où s'accuse progressivement l'inverse de ce qui s'actualise progressivement par le premier. Au fur et à mesure que l'être vivant se différencie davantage, qu'il a un jeu plus riche de réactions, un ensemble plus complexe de possibles, qu'il semble plus libre, dans ce sens qu'il peut choisir entre un plus grand nombre de voies, qu'il peut également inhiber un plus grand nombre de sollicitations, s'opposer d'une façon plus rigoureuse et plus souple au déterminisme, que son univers « vécu » est plus varié, nuancé, que son expérience contient un plus grand nombre de faits, donc d'hétérogénéités, d'activités diverses, au fur et à mesure, également, son intelligence se développe davantage, son intelligence c'est-à-dire la faculté d'élaborer un connu rationnel, d'imposer ou de découvrir un monde extérieur dont l'objecti-

vitité dégage progressivement un principe de conservation, une permanence derrière les transformations, en fin de compte, un monisme idéal d'identité. La notion de matière se précise ainsi au cours de ce devenir. Les forces naturelles, la Nature se mue, petit à petit, en un ordre extérieur de causes et d'effets, lesquels, à leur tour, disparaissent en une constance des lois, laquelle encore, par une symbolisation mathématique de plus en plus générale, se mue en une réalité d'identité de plus en plus conceptuelle. L'histoire de la pensée humaine, l'histoire de l'être humain, l'histoire des sciences sont là pour attester ce double et inverse devenir.

On peut ainsi dire que le devenir qui connaît est marqué par l'actualisation de l'inverse de ce qui marque le devenir du connu, de ce qui s'illumine par ce dernier.

Mais s'il y a, d'un côté, devenir lent et pénible, dans la vie de l'espèce ou dans celle de l'individu, c'est-à-dire si ce devenir témoigne d'une lutte difficile entre le facteur qui domine la matière brute et celui qui caractérise le vital, et si, d'un autre côté, il y a, parallèlement et conséquemment, une distinction laborieuse du monde objectif de conceptualité d'identité, cela signifie que ces devenirs ne vont pas sans arrêts, sans oscillations, sans un antagonisme dont ils ne peuvent guère triompher d'emblée.

C'est précisément ce qui permet la tentative d'une connaissance de la matière vivante, du sujet, de cette « variation intrinsèque » principielle, c'est ce qui la met en évidence. En effet, c'est le retour sur soi-même, l'introspection qui a présidé à l'appréhension des phénomènes vitaux. Mais qu'est-ce que ce retour ? Suffit-il de porter son attention sur son propre corps, sur les êtres vivants de l'expérience extérieure pour saisir une différence entre l'ordre phénoménal qu'ils illustrent et celui du monde sensible, de l'objet brut ?

Si, en tant que connaissant, siège du facteur de variation, je ne peux connaître qu'un connu, siège du facteur d'identité, ce n'est qu'en épousant cette identité, que je pourrai connaître ce qui s'y oppose. Le sujet devra être ici l'actualisation des valeurs d'identité et le « variable » revêtira le caractère de l'objet, de la réalité cognitive. Au lieu donc que l'hétérogène soit le contenu de l'expérience, que je le vive, si bien qu'il se transforme à mes yeux en apparence et qu'une identité de plus en plus indépendante prenne l'aspect de la réalité conceptuelle de par cette inhibition à laquelle je la sou mets, le contenu de l'expérience sera ici le synthétique, l'identification. Pour qu'il y ait introspection, effectivement, il faut qu'il y ait expérience d'un « tout » donné de quelque chose à l'intérieur de quoi je pénètre et que ce tout, cette donnée synthétique se présente comme sujet, comme moi-même. Mais, dès lors, ne peut se manifester aux regards de ce connaissant d'identité que précisément ce qu'il inhibe, d'après notre théorie de la connaissance, c'est-à-dire l'analytique, la multiplicité, la différenciation, la temporalité hétérogénéisante et négatrice, et c'est précisément ce qui arrive. C'est ainsi que la cause finale, notamment, apparaît et qu'elle

mène à cette notion de volonté libre. En expérimentant le « tout », en étant le siège de l'actualisation du synthétique, en réduisant toute diversité analytique à un ensemble de moyens en vue de cette fin où ils viennent se fondre, la rationalité d'identité cesse, petit à petit, de se suffire à elle-même, l'aspect apparent et instrumental l'envahit à son tour ; elle n'est plus elle-même que l'expression d'une intention libre, d'une volonté indéterminée.

Actualiser l'hétérogène, c'est connaître l'identité idéelle qui fonde la causalité stricte, le déterminisme théorique ; mais actualiser l'identité, par la cause finale, par la réduction de tout le divers à la fonction synthétique, aux parties n'existant plus que comme moyens dynamiques d'identification, c'est ouvrir le champ cognitif à la principalité de la non-identité, qui fonde la notion de liberté en soi. Si donc, comme connaissant, je me conforme à ce qui me révèle l'ordre inanimé, la réalité physique, il me sera impossible de connaître le vital. Que si, au contraire, en tant que sujet connaissant, je me sou mets au jeu des termes antagonistes du connaître susceptible de me livrer un connu de réalité vivante, c'est-à-dire d'indétermination et de non-identité, je ne connaîtrai rien qui soit de la matière brute, et tout sera « animé », sous le signe d'une liberté transcendante.

L'histoire de la pensée humaine nous montre qu'en effet on peut aussi bien construire une connaissance du monde avec une de ces attitudes qu'avec l'autre.

Néanmoins, une connaissance positive de l'univers physique se développe, alors que celle de l'univers vivant semble constamment vouée à une impasse.

Qu'est-ce qui fait donc que tout le monde objectif, par rapport au sujet connaissant humain, ne soit pas intégralement physico-mathématique ou intégralement vivant, et que demeurent deux ordres phénoménaux distincts, dont l'un se plie à la science proprement dite et l'autre s'y refuse ? C'est précisément ce fait qui nous permettra de croire à l'existence de deux devenir ou courants existentiels à constitution dualistique inverse. En effet, si le devenir qui actualise l'hétérogène et, par là, élabore une connaissance de l'identité idéelle, était seul réel, toute chose pourrait prendre l'aspect inanimé ou l'aspect vital, selon l'oscillation des facteurs antagonistes qui constitue ce devenir, avec la différence que ce dernier aspect ne dépasserait jamais le stade du vraisemblable, ne sachant fonder une science, puisque le devenir est dominé par le facteur qui rend impossible un connu de réalité de non-identité, alors que l'aspect « physique » se préciserait en une connaissance de plus en plus forte de la réalité d'identité. Tout phénomène, de la sorte, subirait le même sort.

Si, au contraire, le seul devenir existant était celui qui actualise l'identité et dégage un connu de pure hétérogénéité négatrice, tout phénomène, également, serait l'expression de la constitution de ce devenir : il y aurait tentative sans cesse avortée, simple possible de

matière brute, et une science de plus en plus précise d'un « vital » fondamental, en tant que principalité de non-identité.

Autrement dit, l'univers ne contiendrait-il qu'un devenir vital, que nous pourrions encore avoir une conscience de ce devenir, mais il nous semblerait apparent, irréel, et aucune phénoménalité ne se refuserait à une cognition de pure causalité mécanique. Et alors, du point de vue de notre théorie de la connaissance, le monde de la physique constituerait, certes, une réalité (puisque aussi bien le facteur qui domine dans le processus du connaissant que celui refoulé dans le connu participent de la même existentialité), mais signifierait uniquement un ordre inverse de celui que la connaissance positive nous révèle. Les conséquences en seraient contraires, au cas où les phénomènes ne relèveraient que d'un devenir ou d'un ordre existentiel défini par la notion de matière.

Or, un champ cognitif est ouvert à l'identification objective théorique conséquemment au champ expérimental ouvert au connaissant de subjectivité hétérogénéisante et temporelle. Par là, l'esprit humain connaît une « matière » abstraite qui pourrait ne correspondre à aucune matière réelle. Mais ce champ se ferme, tout à coup, à une série de phénomènes, dits vitaux. On essaie de les ramener à la causalité mécanique, mais une finalité s'impose comme d'elle-même, par delà laquelle il nous faut reconnaître que ce qui semble dominer et caractériser cette matière c'est une variation intrinsèque, revendiquant une principalité propre, et avec elle tout ce que ce concept de variation engendre : temps, négation, non identité, se donnant comme en soi.

N'est-ce pas parce que le devenir vital, de par lequel le connu est matière brute et rationalité d'identité, se heurte là à un devenir d'identification, de par lequel la matière organisée se révèle un connaissable de pure variation intrinsèque ? En tant que participant de ce dernier devenir, nous apercevons les êtres vivants, et en tant que participant de l'autre, nous apercevons la matière physico-chimique. Nous serions ainsi le siège d'une dualité de devenirs contraires. Mais, dès lors, nous serions susceptibles de posséder deux sciences adéquates à chacun de ces devenirs. Or, la science des phénomènes vitaux s'avère impossible. D'une apparition de la variation pour elle-même, dans le champ cognitif, il nous est impossible de tirer un principe propre et d'élaborer une science spécifique. Nous ne pouvons qu'essayer de la ramener à la connaissance du principe d'identité ou de la livrer à un inconnu ou inconnaissable de liberté intrinsèque non susceptible de science.

Nous croyons donc — insistons sur ce point, très important pour nos interprétations futures — qu'il y a réellement un ordre matériel et un ordre vital, matière et vie, non pas parce que, selon que l'identité est refoulée ou actualisée, un principe de changement pur se revêt d'irréalité ou de réalité, mais parce qu'il y a un champ libre au développement du devenir vital, avec la représentation

idéelle d'un monde extérieur objectif d'identité et un champ qui lui est fermé, irréductible à celui-là, où un devenir de matière brute élabore, sans doute, une connaissance de l'ordre vital qui nous demeure inconnu, mais de par lequel, précisément, nous connaissons conceptuellement cette matière.

C'est la non-connaissance possible du vital qui témoigne, à la fois de notre devenir vital et de sa limitation par un devenir inverse.

Nous serions, répétons-le, en tant qu'êtres humains, les deux devenirs à la fois, que nous aurions deux sciences aussi précises l'une que l'autre, une science de la matière et une science de la vie ; et il n'existerait qu'un seul de ces devenirs que (malgré les oscillations inhérentes à la structure oppositionnelle de ce devenir qui feraient qu'il y aurait alternativement aspect apparent ou aspect réel d'un facteur avec aspect réel ou aspect apparent de l'autre, selon l'inhibition de l'un par l'autre) une connaissance envahirait progressivement et rigoureusement tous les phénomènes, sans qu'il y eût distinction entre champs d'investigation, bien qu'il y eût, à l'égard de cette totalité de phénomènes, des reculs, des arrêts dans l'édification de leur cognition.

Nous connaissons, autrement dit, le vital, sans doute parce que nous ne sommes pas actualisation continue d'hétérogénéité, d'évolution, que nous portons le germe d'une science inverse de la nôtre ; mais ce qui, selon notre point de vue, autorise la croyance à un ordre matériel qui ne soit pas une simple conséquence de la structure de notre connaître, c'est l'irréductibilité de certains phénomènes à la cognition de causalité brute, ce qui prouve que notre devenir vital possède, par là, une piste qui n'est pas celle de la matière dite brute par laquelle on pourrait connaître le vital et se trouver seulement en présence d'un inanimé inconnaissable. La connaissance de ce qui n'est pas vital et la résistance à une connaissance propre de ce qui se manifeste par du vital témoignent des deux devenirs parallèles ; car, sans cela, il n'y aurait aucune raison pour que tout ne fût pas une connaissance soit du matériel soit du vital, avec simple subjectivité de ce qui marque soit le vital soit le matériel, c'est-à-dire une extrospection cognitive d'identité idéelle et une introspection révélant la non-identité ou bien une sorte d'extrospection de non-identité idéelle et une sorte d'introspection révélant l'identité, si les mots introspection et extrospection n'étaient définis par le sujet en tant que négation ou analyse centripète, comme nous le remarquons dans un paragraphe précédent, et par l'objet en tant que synthèse identifiante ou affirmation centrifuge du « même », que créent l'actualisation et la virtualisation des termes antagonistes du devenir vital dont nous sommes précisément le siège. Nous sommes, en effet, un connaissant sujet et un connu objet, puisque nous sommes un complexe de par le devenir duquel le principe ou le facteur de variation pour soi inhibe et domine le principe ou le facteur d'identité pour soi qui fonde le déterminisme physique.

Ainsi donc, nous émettons l'hypothèse de deux devenir à constitution inverse, bien que de même nature logico-quantitative ou phénoménale. Il se pourrait donc qu'une entité, originairement en puissance, se fût scindée, comme nous le disions dans notre premier volume, en matière organisée et en matière brute, en devenir vital et en devenir naturel, de par l'actualisation, en chacun d'eux, de l'un des facteurs contraires de l'immanence potentielle antagoniste, sur la virtualisation du facteur opposé. Que ces devenir coexistent parallèlement ou qu'ils s'esquissent alternativement selon le facteur qui domine la même dualité contradictoire, auquel cas il n'y aurait, à vrai dire, qu'un seul devenir à aspects successivement inverses, c'est là un problème difficile à poser étant donné que la coexistence simultanée implique une notion d'espace où ces devenir évolueraient, et que la succession alternative des formes inverses d'un même devenir entraîne une temporalité. Or, l'espace et le temps, comme nous l'avons montré, sont inhérents aux facteurs antagonistes mêmes constituant ces devenir. Aussi bien le devenir de la matière inorganique que celui de la matière vivante, contiennent, dans leurs mêmes principes antagonistes, l'espace et le temps. Dans le premier, l'espace ou le concept plus général d'extensité, dont relèvent également l'objet, l'affirmation, l'identité, domine et inhibe progressivement le temps ; dans le second, au contraire, le temps ou le concept plus général d'intensité, qui englobe le sujet, la négation, la non-identité, passe à l'acte progressivement de par l'inhibition virtualisante de la spatialité. Notre hypothèse de la coexistence des deux devenir où s'actualisent et se potentialisent, par là même, les mêmes termes antagonistes, doit être conçue ou admise en dehors d'un lieu et d'un temps dans lesquels ces devenir évolueraient. Mais nous arrivons là aux frontières de la métaphysique. Nous verrons plus loin, à l'occasion des significations que nous croyons trouver à ces devenir par rapport à l'affectivité, ce qui milite encore en faveur de la véracité de cette hypothèse, laquelle s'impose, d'ailleurs, comme une certitude immédiate et confuse, au sens commun, et aussi, jusqu'à présent, comme une irréductibilité, aux yeux de la science.

Bien entendu, la forme du double criticisme, dont nous parlerons tantôt, qu'engendre notre devenir vital, peut permettre aussi bien l'hypothèse d'un seul devenir vital que celle d'un seul devenir inanimé. En effet, on peut considérer, d'après notre théorie de la connaissance, que la représentation cognitive de la matière brute est le signe de l'inhibition du facteur de par lequel cette matière pourrait constituer un devenir inverse du nôtre, et que l'intuition (dans le sens que nous lui avons déjà donnée, en maintes occasions, et que nous expliciterons tout à l'heure, dans le sens d'une connaissance nécessairement embryonnaire, ne pouvant jamais se constituer en véritable connaissance, d'un connaître en quelque sorte mort-né) du devenir vital, tout en autorisant la connaissance de l'existence de celui-ci, prouve, de par l'impossibilité de la constitution d'une

science qui lui soit propre et qui soit fondée sur un principe inverse de celui de notre logique cognitive, que ce que nous postulons comme un second devenir n'est que l'effet de l'arrêt ou même du recul du devenir qui se réalise par nous, conséquemment à une oscillation des actualisations des facteurs antagonistes qui le constituent, oscillation sans laquelle il n'y aurait guère de devenir possible.

Mais on peut également soutenir que l'actualisation de la variation pour soi ou du facteur de non-identité qui définit le devenir vital est un simple arrêt ou recul du devenir de la matière brute, de par l'oscillation inhérente à ses termes antagonistes, constituant son devenir, lequel actualiserait bien le principe potentiel inverse de celui par quoi il y a vie, si bien que notre connaissance d'une idéalité objective d'identité serait le témoignage de la tentative éphémère d'un devenir dont nous sommes le siège et qui, par le phénomène de la mort et, comme nous allons le voir un peu plus loin, par les comportements finalistiques, l'action, l'éthique, qui y collaborent de notre vivant, donne au devenir marqué par ce qui caractérise la matière brute la prééminence, une valeur de vérité fondamentale. Hypothèse, certes, plus difficile parce qu'elle frôle, plus que toutes les autres, le postulat anthropomorphique, puisque ce qui nous apparaît comme réel, d'après notre théorie de la connaissance, est justement ce qui se manifeste dans la matière brute et que conditionne une actualisation de ce qui précisément ne peut déterminer qu'un devenir vital.

Nous laissons le débat ouvert. Toutes nos considérations ultérieures viendront peut-être fortifier notre croyance en ces deux devenirs parallèles, de par lesquels passe à l'acte, en une dualité antagoniste d'absolue actualité, peut-être asymptotiquement seulement, l'immanence dualistique antagoniste potentielle du logique, élaborant, de la sorte, l'absoluité de ce que nous pourrions appeler le non-être.

Pour le moment, retenons donc, de ce paragraphe, qu'entre matière et vie, il n'y a pas de différence de nature mais d'organisation ; que si le même dualisme les constitue toutes deux, ses facteurs antagonistes occupent des positions inverses, en chacune d'elles. Qu'ainsi, un certain connaître est conditionné par l'une et un certain connaître inverse par l'autre, si bien qu'on peut dire que la vie connaît la matière et que la matière doit connaître la vie. D'où il semble naturel que l'esprit humain ne puisse connaître que l'univers extérieur, objectif et idéal, qui possède une structure inverse de celle de par laquelle il connaît, c'est-à-dire que l'ordre inclus dans la notion de matière. L'histoire de la pensée scientifique, plus généralement de l'activité cognitive, est là pour nous le confirmer, comme nous avons essayé de le mettre en évidence tout au long de ces développements.

Que si, au contraire, le connaissant humain est le siège de l'identité en voie d'actualisation, autrement dit, si l'on procède *déductivement* et que l'on se mette au service de l'inhibition du facteur de

variation vitale par le facteur de continuité, d'identité, de déterminisme, ce qui signifie épouser le processus symbolisé par le concept de matière, le connu, la réalité objective apparaîtra progressivement comme une variation en soi, comme une hétérogénéité temporelle et une succession destructrice, un changement pur, une négation principielle repoussant vers l'irréalité toute valeur contraire de permanence et d'homogénéité. Mais, tant que ce connaissant demeurera humain, c'est-à-dire participant du devenir vital, une telle connaissance s'avérera impossible. Et la seule chose qui peut encore arriver, à l'esprit humain, c'est de se trouver en présence d'une dualité antagoniste, en laquelle ses termes se manifestent comme en expectative l'un en face de l'autre, tous deux vraisemblables, avec possibilité, en chacun d'eux, de réalité et d'irréalité, en une crise du connaître, correspondant à un recul du devenir vital vers une forme qui n'est ni vitale ni matérielle. Et c'est ce qui se passe dans la démarche finaliste ou déductive (voir plus loin le paragraphe consacré à la déduction) ou encore éthique ou, plus généralement dit, dans l'Action, la finalité étant toujours l'actualisation de l'identité, la déduction consistant non pas à descendre du général au particulier, mais à repousser, à inhiber celui-ci par celui-là, l'activité du connaissant épousant l'identité, en sorte que le connu livre la réalité du contingent, de l'hétérogène, etc., démarche finalistico-déductive qui relève du processus de la notion de matière, lequel ne peut s'emparer du processus vital sans que, par là même, l'être humain cesse d'exister comme tel, mais qui peut coexister avec lui, le virtualisant plus ou moins comme tel, devant sa propre virtualité s'actualisant plus ou moins. En ce sens, à ce moment là, on peut dire qu'il n'y a ni matière ni vie, mais présence, acuité du principe d'antagonisme et, par là, degré maximum d'existence dans le doute ou la crise.

Notons, à cet égard, que la matière autant que la vie, par des procédés inverses, envisagés chacun séparément, opèrent ainsi la transcendance de l'antagonisme, tentent l'anéantissement du principe d'antagonisme.

Mais si les deux devenirs actualisent parallèlement les termes contradictoires dont ils relèvent, comme le suggérerait notre hypothèse exposée plus haut, la scission en matière brute et en matière vivante aboutit, au moyen des rationalités négative et positive, autrement dit de l'irrationnel et du rationnel logiques, signifiant la suppression du principe d'antagonisme, précisément à l'actualisation la plus rigoureuse de ce dernier, au sein de laquelle l'immanence d'antagonisme du logique passe de sa puissance à l'acte, ce qui voudrait dire que l'existentialité absolue se confondrait avec l'absoluité du logique. Ce n'est que par l'étude du problème de l'affectivité, dans la dernière partie de notre livre, que ces considérations, aux confins de la métaphysique, prendront un sens à la fois plus clair et plus profond.

CORPS ET AME.

Si, en se rappelant que sujet et connaissant ne sont pas termes synonymes, que le connaissant comme le connu peuvent respectivement être aussi bien sujet qu'objet, ces formes sujet et objet étant en quelque sorte inhérentes aux processus antagonistes d'intensité et d'extensité, de variation et d'identité, l'on considère ce qui constitue les notions de matière brute et de matière vivante, il semble donc naturel que le devenir vital soit peuplé, jalonné de subjectivisations, d'une multiplicité analytique de sujets, et que le devenir matériel soit, au contraire, le terrain des objectivisations, d'une multiplicité synthétique d'objets. Et, selon notre théorie de la connaissance, le vital, étant une actualisation progressive de sujets, se différenciant indéfiniment en sujets, connaîtra, en la virtualisant, une série progressive d'objets s'intégrant indéfiniment.

Mais, y aurait-il actualisation continue et virtualisation conséquente également continue, que l'on assisterait à une subjectivisation continue de tout ce qui est intensité, variation, temporalité, non-identité, etc., en un sujet se confondant progressivement avec le connaissant et revêtant, dès lors, le caractère de l'apparence évoluant vers l'irréalité, tout en voyant le champ cognitif s'affirmer comme une étendue objective continue, comme une objectivité d'identité dénuée d' « objets ». C'est ce qui se passe théoriquement au sein de la science, avec une particulière aisance dans la Relativité.

Etant, maintenant, le siège du devenir matériel, tel que nous l'avons défini, il est permis de supposer qu'une science inverse, un discours, une symbolisation idéale contraires nous révéleraient un connu de subjectivisation continue, le connaissant voilant d'irréalité une objectivité continue.

Or, dans l'empirisme quotidien, dans l'expérience du « vécu », dans l'existentialité des phénomènes, tout se donne sous forme d'entités à double aspect où coexistent une intériorité analytique et une extériorité synthétique, du changement et du permanent, de l'hétérogène et de l'identique. Cela résulte, comme nous le savons, des oscillations, des dominations alternatives des facteurs antagonistes, créant ainsi un discontinu phénoménal essentiel, du principe même d'antagonisme.

Le vital donc se caractérise, à cet égard, par un discontinu ou un devenir d'entités dualistiques au sein desquelles le principe de variation passe à l'acte, en quelque sorte statistiquement, sur une virtualisation statistique adéquate du principe d'identité. Mais un devenir de matière brute coexiste avec ce devenir vital et constitue un discontinu des mêmes entités dualistiques, mais dans lesquelles les actualisations, en quelque sorte minoritaires, exceptionnelles, avortées du principe d'identité ont lieu sur la virtualisation, minoritaire évidemment, du principe d'évolution hétérogénéisante. Ce sont ces deux devenirs inverses de la même entité, qu'on pourrait

appeler monade ou quantum logique d'antagonisme, qui se signale par l'aspect corps et l'aspect âme du même complexe.

Le corps mesure ainsi la limite du vital, du principe de non-identité, dont l'actualisation me ferait voir mon corps absolument semblable aux autres objets du monde extérieur, sans que je puisse le désigner comme le mien. Si, tout en ne pouvant pas ne pas le connaître comme objet, au même titre que les objets de ma représentation, je le distingue pourtant des autres, je le rapporte à un sujet, je le « sens » m'appartenir, je le « sens » sous la domination, jusqu'à un certain point, de quelque chose de subjectif, d'intérieur et de libre, de contingent, d'imprévisible, c'est que je suis également, jusqu'à un certain degré, le siège du corps, de la matière déterministe qui oppose des échecs au vital, matière dont l'actualisation « minoritaire » organise un connaissant d'identité susceptible de saisir, intuitivement certes, comme nous le verrons au chapitre de l'intuition, précisément à cause de ce caractère minoritaire, de saisir comme au dehors une subjectivité d'indétermination, d'intériorité analytique, une âme. Pourrais-je passer rigoureusement à l'acte, en tant que corps, que je ne verrais plus, en tant que connaissant comme tel, que cette âme, laquelle serait tout l'univers, de même que si je pouvais n'être que cette âme, c'est-à-dire l'actualisation du principe qui triomphe dans le vital, je ne verrais que le corps, qui serait, à son tour, tout l'univers. Chose impossible de par la constitution même de relativité d'antagonisme des principes en conflit, si bien qu'il doit y avoir, et il y a toujours, du corps dans l'âme et de l'âme dans le corps.

Mais, les termes antagonistes de cette monade ou de ce quantum logique seraient-ils paralysés par un équilibre de virtualisations respectivement égales, qu'il n'y aurait ni corps ni âme, comme il ne pourrait y avoir ni univers extérieur ni univers intérieur, le connaître s'évanouissant par là même.

Les notions de corps et d'âme, plutôt de corps possédant une âme ou d'âme emprisonnée dans un corps, sont ainsi plus proches de quelque entité originelle, laquelle se serait scindée en un devenir de matière brute et en un devenir de matière vivante, que les notions d'objet, de monde extérieur et de sujet, de monde intime, tout en signalant qu'elles résultent également de cette scission et de par elle.

Au fur et à mesure que les deux devenirs inverses se séparent ou bien que la monade ou le quantum dualistique inhibe l'antagonisme, que la matière vitale, notamment « évolue » davantage, se complique, varie, qu'en elle l'antagonisme des facteurs contraires est, petit à petit, dominé par le facteur de non-identité, le monde objectif cognitif se purifie du changement, s'identifie, et le monde subjectif disparaît de la cognition, par une irréalité progressive. Dans ce sens, l'âme s'efface, pour la connaissance de l'être vivant, au fur et à mesure de son évolution.

Pareillement, si un devenir inverse de matière brute se réalise, petit à petit, il est probable que, pour lui, la matière, le corps,

cette fois-ci, s'efface progressivement du champ cognitif qu'envahit progressivement l'âme.

Par âme nous entendons précisément ce que l'on a toujours compris sous ce nom. Il ne faut pas la confondre avec l'esprit, l'intelligence. La notion d'âme pourrait se confondre plutôt avec la notion d'action dont elle est la conséquence cognitive, c'est-à-dire avec ce que, dans le processus de l'action, l'actualisation du connaissant provoque, fait apparaître dans le connu, ainsi qu'on le verra mieux encore dans un chapitre ultérieur consacré à la psychologie active.

La notion d'âme a toujours servi à désigner, dans les êtres, dans les « objets animés », quelque principe échappant à la causalité mécanique, à la nécessité aveugle, se manifestant comme une possibilité d'arrachement au déterminisme, comme un changement indéterminé, comme une variation pour elle-même, opposant sa liberté à la soumission au « même » de l'inanimé. Et ce principe a presque toujours été aperçu ou conçu au sein des « interiorités », sinon comme créant des interiorités, qu'elles aient été subjectives ou objectives comme dans la mentalité primitive, préscientifique. Lorsque cette « âme », ainsi définie, comme antagoniste du déterminisme, de la loi de permanence d'une identité, s'aurait existé dans l'invisible, dans le transcendant, le principal d'une expérience concrète dite animiste, s'aurait être la réalité théorique fondamentale commandant la perception du monde extérieur, c'est qu'ici le vécu, l'actualité était arrêtée, dans l'évolution différenciatrice, par l'homogénéité collective, par l'identité du groupe, et que, dès lors, le connaissant était le siège d'un passage à l'acte de l'identité, agissait *éthiquement*, « vivait » le « même », devait se soumettre aux comportements dominés par l'identité, en sorte que, comme l'explique notre théorie de la connaissance, il ne pouvait se dégager, dans le connu, dans l'extériorité potentielle du champ cognitif, du monde extérieur, qu'une principalité de variation libre, de non-identité extérieure, de volonté dernière contingente, d'interiorité objective indéterminée transcendant toute chose, y compris, évidemment, le connaissant. Le *principe de participation*, qui joue un rôle si considérable dans le connaître primitif, n'est pas un « principe », pour la mentalité primitive, mais son expérience même. On peut dire, que, de par la puissance de l'homogène collectif, l'homme des sociétés inférieures vit, actualise l'identité, la causalité aveugle, le déterminisme, en tant que connaissant, que sujet, si bien que l'indéterminable est rejeté dans l'univers qui l'entoure, s'emparant dès lors du connu ; il est un processus de matière brute, du corps, de par la conscience collective d'homogénéité qui passe à l'acte en lui : aussi, voit-il une variété de choses extérieures *animées*, une « âme » transcendant toute identification de son vécu sensible. Que l'on se souvienne, à cet égard, de la prodigieuse mémoire des primitifs ! La Nature est pour eux un champ où ne doivent s'épanouir et s'actualiser que des comportements de conservation, que des

facultés mnémoniques, qu'une « monotonie » vitale, que des rythmes d'identité ; et il est probable qu'elle n'est que cela, sous leurs pas, leurs démarches, leurs actions. Ce qu'ils inhibent dans le connu antagoniste qui s'élabore, par là même, ne peut donc revêtir que l'aspect « âme », dans le sens que nous avons donné à cette notion. Certes, cette mentalité marque un arrêt dans le devenir vital ; elle est même le siège d'un devenir inverse, d'un effort pour donner libre carrière à ce dernier. C'est dans ce sens que la mentalité primitive s'oppose véritablement à la mentalité évoluée où s'élabore la connaissance scientifique. Autant cette dernière est le signe d'une conquête du vital sur la causalité brute, autant celle-là témoigne d'une opposition au vital et de processus analogues à ceux qui définissent la matière, le corps. Mais cette mentalité dite primitive, comme nous le verrons dans notre chapitre consacré à la psychologie active, se retrouve dans la mentalité la plus évoluée, où elle se manifeste par l'action, l'éthique, ce que l'on convient souvent d'appeler (en en restreignant le sens) la conscience sociologique, dégageant, dans l'objectivité, les mêmes principalités intuitives de volition libre. De même, le processus vital n'ayant pu être arrêté, rigoureusement, par le facteur collectif des sociétés inférieures, quelle qu'ait été sa puissance d'homogénéité, un processus du connaître révélateur de la rationalité d'identité, semblable à celui que contient notre science, a dû coexister, dans la mentalité primitive, avec le processus édifiant un connu de non-identité. Le degré d'actualisation de l'un ou de l'autre des facteurs antagonistes constitue, somme toute, la seule différence entre ces deux mentalités. (Mais ce degré est très important au point de vue de l'affectivité, comme nous le montrons dans notre dernière partie.)

Ainsi, pour récapituler, c'est toujours par un processus d'actualisation, dans le connaissant, d'un ordre définissant la matière brute ou le corps que l'on aperçoit, dans le connu, l'ordre signifié par la notion d'âme, et c'est par une actualisation de ce qui caractérise cette notion d'âme ou de vie que l'on découvre un connu de choses inanimées.

Mais il faut encore remarquer que la monade ou le quantum que ces deux devenirs forment n'arrive jamais à se suffire à lui-même dans sa dualité. Que l'on conçoive une chose comme un alliage du corps et de l'âme, cette chose participera toujours soit d'un corps, en quelque sorte plus grand, d'une matérialité générale qui le transcende, soit d'une âme relevant d'une substance en quelque sorte universelle des âmes. Le corps et l'âme, dans l'entité qu'ils constituent, s'absorbent l'un l'autre, selon l'attitude cognitive adoptée. C'est dire que cette entité participe d'un devenir qui a un sens ou le sens opposé ; et c'est pourquoi on peut l'appeler une monade : tout en constituant un quantum, son essence participe de toute la dualité antagoniste du devenir logique, qu'elle connaît, en se connaissant elle-même, au moyen précisément des oscil-

lations des dynamismes de cette immanence logique d'antagonisme de par laquelle il y a devenir. (Voir plus loin le chapitre consacré au criticisme et à la connaissance de la connaissance.)

Cela ne veut pas dire, cependant, que le complexe corps-âme (comme, du reste, la dualité des matières brute et vivante), relève-rait d'un monisme ; la connaissance et l'existence de ce complexe n'auraient jamais pu, dans ce cas, obtenir la moindre place dans la plus folle et trompeuse des imaginations. Et, par là, ni la connaissance du corps ni celle de l'âme n'auraient su jamais même frôler l'expérience des hommes. En effet, d'un côté, cette entité corps-âme ne serait-elle que corps, que la notion d'âme (ce terme en tant que principe de variation libre) n'aurait d'où être tirée (comment, d'une réalité fondamentale qui n'est que corps, ce terme dans le sens précis que nous lui avons donné de matière à causalité d'identité, un ordre qui lui est contraire aurait-il pu jamais jaillir, aussi épiphénoménal qu'il fût ?), et, d'un autre côté, s'il n'existait qu'un monisme de la matière du corps, comment ce monisme pourrait-il se connaître lui-même, afin que l'on sût qu'il n'y a qu'un monisme de la matière du corps ? Ou alors, la connaissance que le corps prend de lui-même est elle-même un processus de ce corps, de cette matière. Mais, dans ce cas encore, comment un processus, qui n'est que ce corps même, peut-il connaître ce corps et, plus encore, le fait que ce processus n'est qu'un processus de ce corps ?

Un raisonnement analogue peut s'appliquer au cas où le complexe corps-âme se verrait dissous dans la seule notion d'âme.

Que si, maintenant, les deux ordres qui coexistent dans cette monade relèvent de substances ou réalités parallèles, ils ne sauraient davantage se connaître l'un l'autre ; et il ne reste donc qu'à en appeler à la célèbre harmonie préétablie.

Mais, en dehors de la gratuité de ce postulat, le problème ne fait que se déplacer sans se résoudre. Car, en effet, afin qu'il y ait harmonie préétablie, il faut qu'il y ait quoi harmoniser. L'hypothèse de cette sorte de synthèse exige une différenciation des substances. Comment, dès lors, au sein de ce dualisme d'ordres contraires — harmonie et différenciation — réussir à n'accorder de réalité qu'à l'un d'eux ? Cela rend impossible l'apparition du second ordre, aussi illusoire soit-elle, apparition qui ne peut avoir sa source dans le premier, par définition contraire. Que si l'on ne considère pas les deux substances corps et âme comme hétérogènes, mais comme contradictoires, ainsi qu'elles se révèlent, et en même temps comme parallèles, comment admettre que des contraires puissent se suffire à eux-mêmes et constituer des univers étrangers l'un à l'autre, puisque leur constitution et leur existentialité de contrariété exigent, par définition, que l'un s'appuie sur l'autre ? Quant à l'hypothèse d'un troisième terme hégélien, nous savons, pour avoir critiqué à plusieurs reprises, au cours de cet ouvrage, cette illusion dialectique, que l'on retombe, par là, invinciblement dans le pur antagonisme dualistique, la rupture en thèse et antithèse constituant

le terme antagoniste de la fusion en synthèse, ce qui ramène à deux, en réalité, les mouvements fondamentaux de cette dialectique et exclut rigoureusement la possibilité d'un véritable troisième terme.

Ainsi donc, nous voyons, autant dans le corps que dans l'âme, le connaître commander un dualisme d'ordres antagonistes et la dualité antagoniste du corps et de l'âme commander le connaître.

On peut, par conséquent, dire, d'une façon générale, que nous connaissons parce que nous sommes à la fois corps et âme, ou bien que nous sommes corps et âme parce que nous connaissons.

Mais, en précisant, notre connaissance du corps n'est pas pareille à celle de l'âme, étant donné le devenir vital dont nous participons. Pour nous, comme nous allons le voir tantôt, si la connaissance du corps constitue une connaissance que nous appellerons *proprement dite*, la connaissance de l'âme ne peut jamais être qu'intuitive. L'intuition, qui n'est cependant pas un processus différent de celui de la connaissance, sera, en effet, pour l'esprit humain, ce qui révèle, sans possibilité d'édification en science, le contradictoire (le contradictoire est le dynamisme du contraire, celui-ci étant le statisme du contradictoire) de ce que révèle la connaissance proprement dite. La voie de cette dernière, c'est l'induction, libre pour l'esprit humain ; la voie de l'intuition, c'est la déduction, formant impasse, pour l'être humain, ouverte sans doute à l'« inanimé », pour qui l'induction doit être précisément fermée.

L'INDUCTION (*Particulier et général*).

Quelle que soit l'épistémologie au moyen de laquelle on fournit une signification à l'induction, une chose est indiscutable : le *processus* que ce terme d'induction sert à désigner et les *données* de sa méthode cognitive. Ce processus, c'est celui qui va, comme on dit, du particulier au général, des faits à la théorie ; ces données, auxquelles l'interprétation critique et philosophique accordera diverses valeurs, sont donc, d'une part, une multiplicité de faits, un divers sensible, un hétérogène vécu ou à vivre, expérimenté ou à expérimenter, et, d'autre part, un général ou un théorique à *posteriori*.

Ajoutons immédiatement que l'induction est l'instrument cognitif de la connaissance positive, par excellence la méthode scientifique ; c'est, en effet, par elle que s'est constituée et se constitue avec succès la science de la Nature, la loi naturelle. C'est un procédé qui réussit.

Qu'est-ce donc, nous demanderons-nous tout d'abord, qu'aller du particulier au général ? C'est, à n'en pas douter, faire l'expérience de ce particulier et, par là, saisir le général qui s'en dégage. Qu'est-ce que le particulier ? Qu'est-ce qu'en faire l'expérience ? Le particulier est une phénoménalité de diversité, mais de diversité qui, dans sa donnée brute, ne manifeste aucun lien, aucune homogénéité interne, aucune causalité, sans quoi elle apparaîtrait comme l'ensemble des moyens collaborant à une cause finale, et on ne se

trouverait plus dans le processus inductif. En tant donc que donnée première, elle manifeste la possibilité d'une réalité de désordre, c'est-à-dire d'un ordre inverse de celui qui implique lien, synthèse, identité ; c'est une non-identité possible, comme telle, potentielle (ne serait-ce que dans l'esprit humain). En faire l'expérience, c'est la réaliser. C'est, soit épouser cette succession d'hétérogénéités, soit la provoquer. La conscience doit en devenir le siège, et non pas glisser, spectaculaire, indifférente devant elle, comme devant un décor indéfiniment bariolé. Or, il se fait qu'en suivant, en vivant cette diversité, en en étant le siège conscientiel, cette diversité revête, petit à petit, comme par miracle, le caractère de l'irréalité, de l'illusoire, et que, derrière ou au-dessus d'elle, on y saisisse un lien causal, une identité foncière. L'expérience ne sera jamais la même ; cependant, ce qui apparaîtra comme son moteur ou sa réalité fondamentale sera une permanence, une loi du *même*, une identité, en lesquelles viendront, au fur et à mesure que le champ expérimental s'étendra à des régions plus variées, s'évanouir l'hétérogénéité et la multiplicité des faits se donnant, au prime abord, comme pour soi, comme relevant d'une principalité de non-identité, de changement pur.

Mais ce général, c'est-à-dire cette loi d'identité s'étendant à toute particularisation, comme telle hétérogène, englobant cette diversité expérimentale, « vécue » des faits, se manifeste toujours, dans ce processus inductif, comme conceptuel. Non seulement il est l'aboutissement de l'expérience, ce que celle-ci met en évidence, dégage, une réalité statique au terme du dynamisme cognitif de l'expérience, mais encore ne peut-il jamais être que deviné, affirmé théoriquement derrière ou au-dessus de ces faits, participant, en tant que tel, du symbolisme schématique, abstrait, mathématique de l'esprit. La donnée hétérogène demeure, cependant, comme telle ; elle ne se métamorphose pas en général théorique ; celui-ci coexiste avec elle. Néanmoins, la notion d'apparence convertira, pour l'esprit cognitif inductif, cet ordre de changements, d'hétérogénéités, d'apparences donc, en apparence de l'apparence, et la notion de vérité accordera la réalité à la seule identité générale théorique ; puis, par un progrès des plus naturels, la subjectivité du connaissant absorbera le particulier et l'objectivité du connu s'emparera du général, comme nous l'avons si nettement observé dans la Relativité.

Voilà le phénomène de l'induction. Dès lors, un nombre restreint d'interprétations lui sera permis. A vrai dire, trois seulement — issues de métaphysiques plusieurs fois millénaires, qui, cependant, échouent dans leur explication mais qui manifestent, par là et par la foi qu'elles continuent encore d'inspirer, le plus souvent inconsciemment, les sourdes nécessités auxquelles elles obéissent — en dehors d'une quatrième, la nôtre, qui nous semble apporter au problème une solution meilleure, jusqu'à présent du moins.

Ainsi, l'induction confirmera la conception métaphysique d'un monisme d'identité logique ou bien celle d'une diversité, d'un chaos, d'un hétérogène essentiel, ou celle encore d'un parallélisme d'ordres ou d'univers étrangers essayant vainement de s'atteindre, à moins que ne préside à leur existentialité dualistique indépendante quelque divinité indécélable en laquelle on tente de fuir ce que cette dualité impose, selon nous, de toute évidence, c'est-à-dire le conflit essentiel de tout phénomène.

Induire, ce sera donc « tirer » des faits les lois générales qui en constituent le fondement, percer le tissu d'illusions et d'erreurs que le particulier et le changement étendent sur la vérité permanente et générale de leur substratum. Mais serait-ce choisir, comme à un étalage hétéroclite, certaines choses possédant les attributs de la vérité, les autres se dissipant entre nos mains ? Pas tout à fait. Ce que l'on découvrira ne sera pas un fait, mais un ordre symboliquement abstrait régnant ce fait, qui demeure comme tel. Ce fait semble, dans ce cas, porteur d'un principe, d'une force, d'une réalité conceptuelle (de permanence et d'identité) contre lesquels le principe, la force, la réalité conceptuelle contradictoire (de non-permanence et de diversité) actuels, donnés dans ce fait, de par lesquels ce fait existe comme tel, dont ce fait est l'image, non seulement ne peuvent plus rien, mais demeurent insaisissables, irréels, pour le connaissant. Mais cette réalité conceptuelle, que l'induction dégage, apparaît-elle, tout à coup, parmi un fouillis de « choses » de toutes sortes, comme une sorte de métal précieux ? Pas davantage. Pour qu'il y ait induction, s'il y a ce qu'on appelle induction, il faut qu'il y ait une activité du connaissant qu'on appellera expérience ou expérimentation, selon qu'elle s'impose à ce connaissant ou que celui-ci la provoque, et qui consistera à suivre, à épouser le mouvement, le changement, l'activité de ces faits, à être conduit dans leur complexité analytique ou à les analyser, c'est-à-dire à être le siège, comme connaissant, d'une différenciation, d'une hétérogénéité, d'une destruction agissantes, en acte. C'est ainsi qu'au fur et à mesure que le chercheur inductif est davantage en contact avec les faits, ce qui veut dire qu'il réussit davantage à en épouser l'évolution, le processus, une réalité conceptuelle inverse, de généralité, d'identité, se dessinera, se précisera comme au delà, au-dessus, derrière ce par quoi ces faits s'actualisent comme tels. Cette méthode cognitive, comme nous l'avons vu, réussit, autant dans la vie de tous les jours que dans la science positive. Considérer, donc, du sein de ce processus inductif, que tout, en somme, aboutit et doit aboutir à cette identité du général qui se précise, s'éclaire au fur et à mesure que nous expérimentons davantage le particulier, lequel, par là-même, disparaît progressivement du champ du connu dans l'activité même du connaissant, c'est construire, au fond, une métaphysique de l'identité idéale.

Pour l'homme de science, qui pratique sans cesse l'induction, cela n'a rien d'étonnant, de paradoxal. Toutefois, une certaine

méfiance à son égard le fait souvent hésiter à y adhérer, du moins explicitement. D'un côté, en effet, cette métaphysique d'un monisme d'identité théorique ne peut que considérer l'induction comme terminée, inutile, au point de vue cognitif. Or, pour l'homme de science, elle n'est jamais achevée, et, plus même, à chaque instant, des arrêts, des reculs même rendent son activité scientifique inductive indispensable. D'autre part, à une réflexion plus poussée, le particulier, les faits, pour cette métaphysique, ne sont que des illusions, des irrégularités. Mais l'esprit qui induit sent qu'il y a une sorte de lutte entre cette apparence et ce que le chercheur lui arrache, sans quoi il n'y aurait pas de recherche, d'induction. Il ne peut tout de même pas faire fi, tout simplement, de cette phénoménalité d'hétérogénéité et de changement. Dès lors, il faut que cette métaphysique monistique d'identité rationnelle lui rende compte de l'existence de cette irrationalité, en son sein, de ce dualisme contradictoire dont l'antagonisme constitue précisément le point de départ de son activité scientifique, condition de tous ses efforts cognitifs. En sorte que cette métaphysique, tout en étant la conséquence d'une expérience inductive, tout en étant porteuse de la tendance à la suppression de l'antagonisme par un connaître où l'on actualise les faits, l'analytique, actualisation de par laquelle un connu inverse d'identité notionnelle envahit tout le concept de réalité, de vérité, cette métaphysique non seulement n'explique pas le phénomène de l'induction (comment y aurait-il induction, si tout était identité fondamentale ?), mais le supprime (à quoi servirait-elle, en effet ?).

Cette métaphysique ne semble donc qu'un idéal, et l'idéal d'une certaine activité qui réussit plus ou moins, d'un devenir qui a un sens propre et qui, parce que précisément devenir, se heurte à quelque ordre inverse. Elle est impuissante à expliquer aussi bien ce devenir, de par quoi il y a phénomène nécessaire de l'induction, que l'impossibilité d'une métaphysique inverse.

Or, une métaphysique de l'hétérogène, de l'écoulement pur des choses, de la contingence, somme toute, du néant, existe, s'est, de tout temps, constituée, sous de multiples aspects, autant théologiques que philosophiques. Nous verrons que cette métaphysique émane du processus déductif ou de l'action ; c'est l'idéal, impossible d'ailleurs à être conceptualisé par l'être humain et qui s'arrête à l'intuition, de la déduction. Elle se heurte, à son tour, aux mêmes difficultés que l'autre, issue de l'induction. Pour elle, certes, ce qui s'élabore à *posteriori* est un ordre éphémère, une rationalité d'identité illusoire, un accident des hasardeuses associations, comme disent les empiristes, ou un rêve logique anthropomorphique, ou encore un simple mot, selon les nominalistes, enfin, une utilité biologique, plus généralement, la conséquence purement phénoménale (ce terme par opposition à essentiel) des comportements pragmatiques. Mais elle ne peut expliquer comment cet ordre d'identité, aussi illusoire qu'il soit, a pu surgir de cette multiplicité chaotique

essentielle et, par conséquent, rendre raison de l'opposition et des conquêtes dont le connaître intuitif est le siège. Un fait est indé-niable, c'est que lorsque j'actualise des faits, de l'hétérogène, j'y découvre de l'identité théorique, c'est qu'en suivant l'écoulement des faits, j'arrive à élaborer, derrière l'hétérogénéité de la cause et de l'effet, un lien causal, derrière les événements, une relation constante. Comment, d'une hétérogénéité ou d'une contingence essentielle, un tel ordre, même accidentellement, peut-il jaillir, comment, si je ne suis pas moi-même porteur ou si je ne participe pas d'un tel ordre de rationalité, de conservation, d'homogénéité, puis-je même l'imaginer, le concevoir, le projeter, aussi fallacieusement que ce soit, sur le divers fondamental des choses ? Cette métaphysique, à son tour donc, n'explique pas davantage la possibilité de l'induction, la rend inutile et ne réussit pas, en même temps, à détruire la métaphysique qui lui est inverse.

Si bien que cet échec respectif qu'elles s'infligent et le fait que l'induction est un devenir, un devenir où se dessinent deux sens contradictoires, des arrêts, des reculs et, somme toute, des réussites progressives, autrement dit, une dualité de termes contradictoires dont la prépondérance de l'un sur l'autre oscille alternativement en en transcendant le conflit, avec, au cours de la pensée humaine, les conséquences cognitives qui en résultent et qui constituent le processus de l'induction échafaudant la science positive à expérience de faits, d'hétérogénéité et à théorie à *posteriori* d'identité, ne laissent plus de place que pour un dualisme d'univers parallèles.

Un parallélisme métaphysique à harmonie préétablie, même en passant sous silence toutes les difficultés générales qu'il soulève et que nous avons signalées maintes fois déjà, sera difficile à soutenir, du sein même de l'induction. S'il y a harmonie préétablie, comment expliquer l'effort qu'un ordre fait pour se concilier l'autre, et l'inadéquation périodique que l'homme de science enregistre constamment en disant, notamment, que les faits font craquer les cadres logiques, à la suite de quoi il faut les emprisonner dans d'autres cadres, lesquels craquent, à leur tour, et ainsi de suite, indéfiniment ? Que s'il y a un parallélisme sans harmonie, que chaque ordre soit enfermé dans son monde propre, étranger l'un à l'autre, comment comprendre que l'un veuille s'emparer de l'autre, qu'il y ait donc effort de soumission du divers par le logique d'identité, par exemple, heurt entre eux, conquêtes et défaites successives de celui-ci ou de celui-là ?

Une semblable métaphysique est issue de la coexistence de l'induction et de la déduction, des devenirs inverses au moyen desquels leur dualité antagoniste est susceptible d'être transcendée. Ne pouvant fuir cet antagonisme dans le monisme d'identité, terme d'une induction définitive, ne pouvant pas davantage le fuir, inversement, dans un monisme, pourrait-on dire, de l'irrationnel, de l'hétérogénéisation destructrice, terme, comme nous le verrons, d'une déduc-

tion définitive, on tente de le fuir dans un parallélisme des facteurs de la dualité. Mais cette métaphysique n'est, à son tour, que l'idéal de ces ordres contradictoires, paralysant tout conflit dans l'actualisation simultanée, inconcevable pour l'entendement humain, de l'un et de l'autre, actualisation en voie de laborieuse réalisation, peut-être par le devenir de la matière brute et celui de la matière vivante, en tout cas, téléologie de ce qui pourra se définir, au cours de nos développements ultérieurs, comme le non-être. Aussi, ne peut-on les postuler, comme tels, que dans un parallélisme de mondes étrangers l'un à l'autre, de par une négation arbitraire de leur existentialité d'antagonisme, dont tout l'univers phénoménal dans lequel nous baignons fait foi, d'ailleurs, irréductiblement.

Mais, même indépendamment de toutes les études que nous venons de consacrer à l'irréductibilité de cette dualité à immanence d'antagonisme logique, si l'on ne veut pas dépasser, de par un pur acte de foi, ce que nous révèle le processus inductif (comme le processus déductif également, d'ailleurs, ainsi qu'on le verra tout à l'heure), il nous faut admettre que l'induction, tout en relevant du principe d'antagonisme, tout en impliquant l'existence de facteurs en conflit, tout en résultant du jeu de leur actualisation et de leur virtualisation conséquentes et alternatives, décrit un connaître de par lequel cet antagonisme est transcendé au moyen d'un connaissant en qui passe à l'acte la diversité analytique, l'hétérogénéité successive des faits, la temporalité subjective de la variation principielle, à la suite de quoi, par la causalité d'antagonisme que nous avons définie plus en arrière, s'élabore à *posteriori* un connu d'objectivité d'identité conceptuelle qui est la puissance ou la potentialité du facteur dont celle-ci relève. C'est ainsi que l'induction est issue du processus même de ce qu'on a appelé la matière vivante ou l'âme, du devenir vital à constitution inverse de celle du devenir de causalité physique ou de ce qu'on a considéré encore comme le corps.

Le processus inductif réussit donc dans la mesure où réussit la vie, au fur et à mesure que le principe d'évolution triomphe du déterminisme rigoureux, que l'être vivant se différencie, se complique, s'indéterminise davantage, ce que nous montre le développement simultané des organismes vivants et de l'intelligence, c'est-à-dire de la psychologie intellectuelle.

Il échoue, il régresse, il se limite dans la mesure où des obstacles s'opposent au devenir vital, à l'actualisation du facteur d'intensité ou de temporalité subjective de changement, obstacles qui ne peuvent relever que d'un ordre contraire, d'une principalité contradictoire (un univers étranger, répétons-le une fois de plus, en serait l'essence, que toute communication de cet ordre avec l'autre serait impossible ; seraient-ils identiques, qu'il n'y aurait pas d'obstacles).

Nous induisons, donc, en tant que nous sommes âme ou vie, différenciation temporelle, intensité subjective négatrice ; et ce que

nous connaissons, comme tels, est à la fois, ce que nous inhibons, virtualisons et ce qui constitue le facteur dominant de l'organisation du devenir physique, de la matière.

L'on comprend aisément, dès lors, l'effort qu'exige l'opération inductive, la descente dans les faits qu'elle nécessite, comme aussi la disparition progressive de ce dont elle est le siège, de ce qu'on actualise, comme connaissant, de ce par quoi l'on connaît. Ainsi s'explique également le caractère conceptuel, abstrait, théorique du connu de causalité, de lien, comme aussi sa « découverte » derrière l'hétérogène de l'expérience. En effet, il faut que le non-lien, la non-identité, l'indéterminisme deviennent l'apanage du connaissant, qu'ils soient donc le dynamisme s'actualisant sur la virtualisation et la « statisation » du dynamisme contradictoire, pour qu'ils s'effacent du champ du connu, le connaissant, comme nous le savons, ne sachant se voir, se connaître qu'en se transformant en connu au moyen d'un connaissant antagoniste.

L'étrange phénomène d'un connaissant humain échappant, comme tel, à la causalité physique et élaborant cependant un connu objectif, extérieur d'identité, d'un connaissant siège d'une subjectivité hétérogénéisante, d'une expérience de la diversité analytique indéfinie des « faits », vécue, actuelle, qui se trouve, justement de par cette dernière expérience, comme en face d'une objectivité idéelle du principe d'identité, se comprend maintenant.

Mais ce processus inductif, dont la réussite, pour l'esprit humain, est ainsi des plus naturelles, précisément par le fait qu'il est un processus, que l'identité se « découvre » à la suite d'une expérience plus ou moins longue, que les liens, les synthèses qu'il conceptualise sont détruits et remplacés par d'autres, que son devenir est fait de conquêtes et de défaites, de ruptures brusques, ce processus implique un processus contraire dont il ne triomphe, pour ainsi dire, que par saccades. La science du monde physique est jalonnée d'une série d'abstractions d'identité qui enchaînent les faits, plus ou moins longtemps. Un jour, elles « craquent ». On refera donc des expériences qui intégreront le nouveau fait. Qu'est-ce à dire ? Il s'agira d'actualiser une nouvelle hétérogénéité. Si cela réussit, c'est-à-dire si l'on trouve une voie libre pour un connaissant épousant une nouvelle analyse, c'est-à-dire encore, si l'on peut, en tant que connaissant ou dynamisme passant à l'acte, être le siège des nouveaux faits, au moyen de quoi ils disparaissent dans la subjectivité à valeur d'irréalité de ce qui connaît, l'on dégagera, pour le champ cognitif inductif vacant, une nouvelle identité. Est-elle nouvelle ? Non point, en essence. Elle ne l'est que par rapport à ce d'où on la retire, puisque la nouvelle identité ne sera qu'une extension, plus grande ou plus petite, de la même identité principielle. Le fait nouveau a provoqué l'éclatement d'un connu d'identité conceptuelle que l'on remplace par un autre, relevant du même principe, une fois que l'expérience nouvelle que ce fait commande ou engendre sera de nouveau expliquée. Trouver de nouvelles lois, c'est non pas donner une essence cognitive neuve à ces lois, mais en étendre le contenu logique (pour l'induction, l'iden-

tité). Où l'on voit encore comment la poussée différenciatrice, analytique conditionne et déclenche la rationalité contradictoire et abstraite du connu d'identité, constituant de la sorte le connaître inductif. Mais qu'est-ce que ce « fait nouveau » qui détruit la conceptualité d'identité du connu d'une expérience, poussée déjà à sa limite d'hétérogénéité, c'est-à-dire à la limite de participation, de la part du connaissant, à la variété, à la « richesse » de ses faits, et qui exige un recommencement du processus inductif ? Ce fait est une contradiction, plutôt engendre une contradiction. Il semble se suffire à lui-même comme fait, comme ce dont il relève en tant que fait ; il manifeste le non-lien, la contingence, l'indéterminisme. Devant lui, l'identité du champ théorique cognitif perd de sa véracité ; il y a conflit, dans une zone mitoyenne entre celle du connu et celle du connaissant, il y a même plus, une tentative de substitution, dans le champ du connu, d'une principialité de non-identité ou d'irrationalité à celle identité, cependant que cette identité semble vouloir plonger dans la zone du connaissant et donc revêtir l'aspect d'irréalité et d'erreur qui en résulte. Que s'est-il donc passé ? Ce « fait nouveau », cet élément hétérogène, se présentant comme libre, ne rentrant pas dans le processus analytique des hétérogénéités, des faits, dont l'expérience élabore la structure théorique d'identité qui en constitue la loi, la vérité, est-il une création *ex nihilo* ? Comment l'admettre ? Comme tel, n'est-il pas porteur d'un ordre inverse de celui du connu d'identité ? N'y aurait-il donc pas ici un processus contraire au processus inductif ? Nous voyons, en tant que connaissant, les faits déborder le cadre logique. Des hétérogénéités, des contingences, l'indéterminisme semblent envahir le champ cognitif. Mais par rapport à qui, aux yeux de quel connaissant ? D'un connaissant, d'un observateur qui est maintenant le siège de cette identité. La conceptualité de cette identité, d'objective, d'extérieure et de virtuelle qu'elle était avant l'apparition, dans le champ cognitif, de ce « fait nouveau », semble devenir maintenant subjective, intérieure au connaissant, actuelle dans son expérience, cependant que les faits sont projetés dans une extériorité objective comme manifestations, symboles naissants d'une principialité de liberté intrinsèque, d'indéterminisme, de chaos, de hasard essentiels. Il s'est produit, certes, là un mouvement inverse de celui de l'induction. Il s'agira, dès lors, pour celle-ci, de s'arracher aux « préjugés » de la loi d'identité, laquelle semble, cette fois-ci, à *priori* par rapport à une expérience neuve à faire, c'est-à-dire d'actualiser à nouveau une hétérogénéité expérimentale, en tant que connaissant, afin qu'une identité théorique adéquate réapparaisse dans le connu.

Il y a *crise* du connaître au moment de l'apparition du fait nouveau, dans ce sens que l'identité et la non-identité, ayant en quelque sorte quitté, l'une le connu objectif et l'autre le connaissant subjectif, se sont vues, l'une en face de l'autre, pour ainsi dire,

à titre de simples connaissables contradictoires, de possibles cognitifs antagonistes ; il y a eu destruction de la loi, du cadre d'identité du champ du connu et progrès de cette identité vers le caractère d'irréalité de ce qui relève du connaissant, avec commencement de cognition, dans l'objectivité symbolique, de l'hétérogène, tout à l'heure actualité du connaissant. Mais, enfin, si le connaissant réussit à inhiber encore, au moyen du nouvel hétérogène expérimental, cette identité qui avait pris pour ainsi dire sa place, il y a derechef induction.

L'échec de l'induction est ainsi une inhibition de la non-identité, c'est-à-dire du vital, de l'âme (telle que nous l'avons définie), et le commencement d'un devenir à organisation inverse, c'est-à-dire celui de la matière inanimée ou du corps, dans lequel c'est l'identité qui s'actualise, devenant, de la sorte, le connaissant, lequel inhibe et virtualise une non-identité pénétrant, par là, dans le champ du connu.

Le connaître que ce devenir, inverse de celui qui commande l'induction, engendre, c'est celui de la déduction. Le « fait nouveau », qui a détruit une forme de la rationalité d'identité, mettant en évidence un état d'irrationalité ou une multiplicité analytique d'un ordre contradictoire à cette rationalité, ordre, pour un certain temps, essayant de se suffire à lui-même, est le signe, ainsi, non pas de la « poussée » de l'hétérogène, extérieur aux lois, les débordant, mais, bien au contraire, de son inhibition, anéantissant l'œuvre de l'induction. C'est ainsi que s'explique le fait que la déduction provoque l'apparition de faits nouveaux, phénomène bien connu des hommes de science. Mais cela ne veut pas dire que c'est là le résultat d'une simple attitude, d'un jeu de l'esprit. C'est, comme nous le verrons bientôt, le retour, pour ainsi dire, offensif de la matière, du monde physique qui commande cette déduction, laquelle, comme telle, en reproduit le devenir, mais laquelle, précisément par là, en interdit la connaissance : celle dont elle porte le germe, c'est la connaissance du devenir vital connaissance qui ne peut, malheureusement, qu'avorter, pour l'esprit humain, plus généralement pour tout être vivant, en tant qu'il participe du devenir vital, comme nous le savons.

LA DÉDUCTION (*Général et Particulier*).

La philosophie la plus élémentaire s'était déjà rendue compte que le processus déductif est, du moins apparemment, inverse du processus inductif. On dit communément que la déduction va du général au particulier, alors que l'induction va du particulier au général.

Aussi bien dans l'une que dans l'autre, le connaître a affaire à ces deux aspects de la réalité : le général et le particulier.

Disons tout de suite qu'alors que l'induction a besoin, comme d'une organisation inhérente à son processus, du particulier et du

général, qu'il faut tout d'abord une expérience des faits et ensuite un général à *posteriori* afin qu'il y ait phénomène cognitif d'induction, la déduction pourrait sembler n'être qu'une démarche du général au général, le particulier, le fait, l'hétérogène jouant ici un rôle encore plus accidentel que dans l'induction. Nous expliquerons tout à l'heure ce qui justifie cette impression, ce qui incite même à cette conception de la déduction.

Mais remarquons, dès maintenant, que si le processus déductif consistait dans un passage du général au général, on ne voit pas très bien comment et pourquoi il pourrait encore y avoir un tel processus. Ou bien, en effet, la synthèse, l'identité, point de départ de la démarche déductive, est la même que celle du point d'arrivée, et alors il n'y a pas eu véritablement démarche, mais, pour ainsi dire, éclipse ou abandon de l'identité pour le particulier et remontée vers elle, ce qui implique deux mouvements rationnels inverses dont l'un, le dernier, est celui de l'induction, l'autre étant précisément ce que l'on doit nommer déduction ; ou bien, la démarche a consisté à aboutir à une synthèse, à une identité plus générale, auquel cas la synthèse, l'identité point de départ apparaît comme le particulier par rapport à cette identité, point d'arrivée, et nous revoilà dans l'induction ; ou bien, enfin, on descend vers une généralité moindre, mais, dans ce cas, cette dernière est une particularisation par rapport à la généralité du point de départ. C'est ce dernier processus qui caractérise la déduction, le second se ramenant au processus inductif inverse et le premier manifestant une coexistence des deux ou alors ne constituant aucune démarche.

Le problème que pose, dès lors, la déduction, à savoir comment du général on peut arriver à *posteriori* au particulier, comment le général peut contenir le particulier, c'est-à-dire comment le synthétique peut contenir l'analytique, le lien le non-lien, l'identité la non-identité, est plus complexe et plus énigmatique, pour l'épistémologie, que celui que soulève l'induction. Il est à la fois plus difficile et plus facile à résoudre à cause des notions d'impliquant et d'impliqué dont la déduction ne semble pas pouvoir se passer. Si, en effet, l'induction caractérise un processus tel, qu'en se trouvant dans son sein même, les faits ou le particulier se donnent soit comme pouvant se suffire à eux-mêmes, soit comme disparaissant, soit enfin comme constituant un parallélisme avec le général, la déduction souligne, dès le début, et tout au long de son développement, la solidarité du particulier et du général. La pensée, siège de la démarche déductive, a l'impression inévitable qu'elle « tire » le particulier du général, que celui-là coexiste avec celui-ci, sans toutefois pouvoir accorder à l'un ou à l'autre la même vérité, la même réalité.

Dans l'induction, cette discrimination est possible, elle est même ce qui s'offre, comme de soi-même, lorsque l'esprit humain induit. On a bien l'impression, ici aussi, que les « faits » contiennent les lois, mais c'est plutôt comme un enclos, ou bien un voile, une réalité

illusoire qui n'a rien à voir avec la vérité fondamentale d'identité ; les faits ne se donnent pas comme l'*impliquant*, le général ne se donne pas comme l'*impliqué*, puisque précisément dans la notion d'impliquant se trouve celle de synthèse, de général, et que la notion d'impliqué relève de la partie, du particulier, etc...

Mais on n'a pas davantage l'impression qu'on remonte, là, de l'impliqué-fait à l'impliquant-général.

Dans l'induction, il y a, aux yeux du connaître, cassure entre le divers expérimental et le théorique identifiant. Dans la déduction, au fur et à mesure que l'on déduit davantage, il y a, certes, analyse, apparition du particulier, donc de l'hétérogène (quelque chose ne saurait apparaître comme particulier, s'il n'était pas, à certains égards au moins, hétérogène), mais l'identité subsiste constamment comme impliquant, et ce particulier, aussi multiple, varié qu'il arrive à être, ne peut pas quitter son aspect d'impliqué qui le lie à l'identité impliquante.

Dès lors, si le particulier jaillit du général, comment concevoir, dans l'ordre de ce dernier, la source de l'ordre de celui-là, ces deux ordres étant contraires, au cas où l'on n'accepterait pas leur antagonisme ? Par quel miracle, de plus, fait-on apparaître ce particulier, au cours du processus déductif qui part de ce qui l'ignore ? Que si je considère que je reste dans l'identité du général et que je découvre progressivement le particulier, comme dans l'induction je reste dans le particulier et je découvre le général, réalité parallèle, seule fondamentale ou non, comment se fait-il que ce particulier ne cesse de se donner comme impliqué ?

Le fait, dans l'induction, disparaît, comme réalité, aux yeux du connaissant, une fois vécu, expérimenté, et une fois la loi qui le transcende élaborée. Dans la déduction, il demeure comme possible, comme particulier contenu dans le général, puisque je peux le tirer de celui-ci. Un parallélisme entre eux, c'est-à-dire une dualité d'univers étanches, s'ignorant rigoureusement, est, d'autre part, impossible : le général commande, en effet, ici, le particulier, celui-ci est commandé par celui-là.

Que si le particulier auquel j'arrive par déduction n'est que l'hétérogène extérieur qui symbolise, illustre la loi générale, ce particulier n'est donc pas impliqué dans le général ; comment puis-je y arriver ? comment peut-il être symbole de ce qui lui est étranger ? et lorsque je l'aperçois, comme symbole, ne suis-je pas déjà dans l'induction ?

De plus, le particulier et le général ne peuvent être appréhendés, ici, comme contraires ou contradictoires, puisqu'il y a processus du connaître qui transcende le conflit, puisqu'il y a apparition du particulier par une actualisation du général. Que le particulier soit, en effet, quelque ordre extérieur au général ou une simple modification, forme différente contenant la même chose que ce général, que celui-ci aille heurter une diversité sur laquelle il glisse ou qu'il domine ou qu'il tire de lui-même, aussi étrange que cela puisse

paraître, une chose est certaine, constituant le phénomène même de la déduction, caractérisant indiscutablement son comportement, c'est que la déduction met en évidence une différenciation, qu'elle éclaire le particulier, en quelque sorte, *à posteriori*, en faisant passer le général, une identité théorique, abstraite, potentielle vers l'acte... Il y a, effectivement, dans la déduction, un général qui s'infiltre dans les choses particulières, une identité qui « descend », court, en quelque sorte, dans ou sous l'hétérogénéité. Mais, pour le sujet connaissant, qui est le siège de cette actualisation, cette diversité particulière se révèle, comme telle, à partir de ce commencement d'actualisation, au moment où la déduction commence ; elle n'existe pas, rigoureusement parlant, avant ce processus, en dehors de lui. Par le fait même que je déduis, j'aperçois des différenciations qui font qu'il y a choses déduites. Si ces choses ne sont que des modalités, des « applications », du particulier signifiant la même réalité que celle du général, il n'y a pas connaissance ; à cet égard, la déduction ne découvre rien ; on reste prisonnier du point de départ : c'est une tautologie. Ce que l'on découvre, néanmoins, c'est le différencié, le particulier. A ce titre, même illustrant le général, même soumis à l'identité de l'impliquant, il est quelque chose de nouveau et d'irréductible. Mais, quelle que soit la multiplicité et l'hétérogénéité analytique de cet impliqué déduit, sa dépendance de l'impliquant sera manifeste et, en même temps, et par là même, son caractère principal propre ne saura se muer en objet de connaissance. L'identité, le général apparaîtra comme subjectif, c'est-à-dire comme siégeant dans l'esprit qui connaît, participant du caractère apparent de ce qui est relatif au connaissant, sans, toutefois, s'intégrer au point de disparaître dans ce dernier, et le particulier tendra à envahir le champ cognitif de l'extériorité objective, sans, toutefois, s'arracher aux liens du général, de la relation d'impliquant à impliqué. L'on sent là très bien qu'il y a, dans la déduction dont l'esprit humain est capable, commencement de connaissance et arrêt, plutôt impasse qui se forme, petit à petit, au fur et à mesure que son processus se développe. Ce processus part d'une identité, d'un général extérieur, objectif, théorique, qui est le seul connu. Puisqu'il y a départ, démarche vers quelque réalité particulière, hétérogène, celle-ci coexiste avec celui-là, comme possible, comme vague réalité inconnue, à caractère d'apparence, de modalité. Ne sommes-nous pas là au terme même de l'induction ? La déduction va consister en une démarche rigoureusement inverse de la démarche de celle-ci. Ce que le connaissant va épouser, actualiser, ce sera le général, et, comme par miracle, une hétérogénéité surgira progressivement devant cette « descente », devant cet effort d'homogénéisation. Si bien que ce processus devrait logiquement aboutir à une identité ou généralité de plus en plus apparente, illusoire, de par son actualisation, inhibitrice de la non-identité, au moyen du connaissant, et à un connu d'objectivité théorique de modification en tant que

modification, de principalité de non-identité. Déjà, l'identité, au cours de la déduction, cesse petit à petit d'apparaître comme une connaissance, et son « instrumentalisme », révélateur d'hétérogénéités, de formes différentes, s'accuse progressivement. Mais le détachement de celles-ci de l'identité, afin qu'une connaissance de la non-identité puisse s'élaborer, est impossible. Néanmoins, il arrive que, dans ce processus déductif, l'identité ou le général, ayant déjà mis en évidence un plus ou moins grand nombre de faits qui semblent impliqués en son sein, « déduits » de lui-même, dont l'hétérogénéité n'a pu encore se suffire à elle-même, se heurte à une cassure : des faits ne rentrent plus dans son cadre. Les faits déduits et l'identité impliquante constituent, dès lors, comme une subjectivité illusoire ou une vaine et fragile identification anthropomorphique devant une réalité extérieure de pur hasard, de diversité chaotique, de contingence. À ce moment-là, on peut dire que le processus déductif commence à atteindre son « connu », commence à connaître. Mais, dès lors, l'induction s'empare le plus rapidement possible de cette situation, point de départ de son processus. Elle actualisera cette extériorité particulière, le connaissant expérimentera (dans la mesure du possible, bien entendu), c'est-à-dire actualisera cette diversité, dont la virtualisation commençante se manifestait déjà par une principalité, en quelque sorte, larvaire, par un connu, pour ainsi dire, en germe de non-identité, engendrant les conséquences que l'on sait. Il y va, effectivement, pour l'esprit humain, de ce qui constitue son devenir vital, en un mot de sa « vie ».

Contrairement à l'impression qu'on en a, la déduction est destinée à épuiser, à étendre, à extensifier l'identification jusqu'à ses limites et donc à se trouver, petit à petit, en face d'un irréductible antagoniste ou plutôt contraire (puisque, comme tel, il devient statique) de non-identité. De même que l'induction consiste, inversement, à épuiser, à pousser jusqu'à sa limite l'analyse des faits, l'hétérogène, si bien que l'irréductible antagonisme d'identité, virtualisé ainsi, apparaisse comme objet de connaissance, comme le connu même. Mais précisément parce que, dans le champ cognitif, une principalité, une connaissance proprement dite de non-identité est impossible, étant donné ce qui conditionne, pour nous, en tant qu'êtres vivants, le connaître, notre esprit gardera, avec ténacité, comme l'obsession de l'identité, ses regards seront attirés par l'*a priori* de la déduction, c'est-à-dire par l'identité virtuelle qui, comme telle, est un connu, une connaissance proprement dite (la seule qui nous soit possible), et, tout au long de son actualisation, le particulier, l'analytique, l'hétérogène qui apparaîtront en seront comme colorés, n'en seront que les miroirs : l'identité, pourtant, au fur et à mesure qu'elle s'actualisera, qu'on « tirera » davantage d'elle de l'hétérogène, s'amincira, en quelque sorte, pâlera, se subjectivisera et aboutira finalement à un hétérogène qui se refusera de plus en plus à son intégration en elle, envahissant l'extériorité

objective. Le germe d'une connaissance de la non-identité apparaît là ; mais, dès lors, l'induction s'en empare.

L'actualisation, en effet, du général, dans le processus déductif, c'est l'inhibition, la virtualisation du principe de non-identité, de diversité, de « variation » intrinsèque (c'est pourquoi elle devient susceptible de connaissance), c'est-à-dire du facteur dont la domination sur le facteur antagoniste d'identité, du général engendre précisément l'existentialité du devenir vital. La déduction, en principe et à son terme, doit être un connaissant d'identité et un connu de contingence. Elle relève de ce que nous avons concentré dans le concept de corps ou de matière inorganique, de devenir à causalité physique. Elle n'arrive pas à constituer une connaissance de ce que théoriquement elle pourrait connaître, mais seulement une intuition, un éclair cognitif, correspondant, dans le devenir logique humain, à l'emprise, pour ainsi dire, du corps sur l'âme, à la domination du facteur d'extensité, de conservation sur le facteur d'intensité, de temporalité évolutive. Elle n'arrive pas à édifier une connaissance, laquelle commence cependant à se dessiner au moment où une extériorité de désordre, d'irrationalité commence à s'opposer à l'identification de la déduction, opérée par le connaissant, parce que l'esprit humain relève du devenir vital dont nous connaissons déjà les exigences.

La déduction autant que l'induction sont donc inhérentes au devenir logique même, soit sous sa forme vitale, soit sous sa forme inverse de matérialité. Dans cette dernière, c'est la déduction qui, sans doute, doit constituer une connaissance proprement dite (de la non-identité, bien entendu), l'intuition étant la limite cognitive de l'induction (ici, simple intuition d'identité) ; dans celle-là, dans le devenir dont participe l'esprit humain, la déduction ne peut mener qu'à l'intuition (de la non-identité) alors que l'induction est la méthode cognitive constituant la connaissance proprement dite (de l'identité) Nous en reparlerons, d'ailleurs, au paragraphe que nous consacrerons à l'intuition et à la connaissance proprement dite.

Pour en revenir à la déduction, reconnaissons que l'esprit humain sent bien confusément ce que notre théorie explicite, puisqu'il est si méfiant à son égard, qu'il ne réussit pas à constituer une science positive au moyen de sa démarche et qu'il échoue toujours, sur ses voies, devant une diversité chaotique extérieure qui se veut principielle, au mépris de sa logique d'identité rejetée ainsi dans une stérile subjectivité, diversité qu'il fuit au plus tôt. La déduction, dit-on, fait rester l'esprit sur place, fait construire à l'esprit des tautologies et le mène devant une objectivité de faits dont on est vite la proie. C'est que l'apparition de l'ordre irrationnel (d'après le sens que nous avons accordé à ce terme) de ces faits, dans l'appréhension cognitive de la déduction, témoigne d'un processus en quelque sorte de mort, pour l'être vivant, si l'on entend par là celui qui le mène à vivre, à actualiser la causalité des phénomènes naturels.

Cependant, la déduction est indispensable, comme le processus de mort dont elle relève, comme le corps, à ce devenir vital, dont l'induction est pourtant le processus cognitif spécifique. Elle est indispensable parce qu'elle retarde ou empêche, asymptotiquement sans doute, la suppression de l'antagonisme existentiel de par l'actualisation que ce devenir poursuit de l'un de ses termes sur l'autre.

Aussi, ne reste-t-on pas sur place, comme on en a l'impression, en déduisant, mais agit-on, s'oppose-t-on plus encore que dans la démarche inductive. Certes, si l'on ne veut apercevoir que de l'identité théorique et si, en essayant d'actualiser celle-ci, au premier fait qui ne se « déduit » pas (ce qui est la conséquence à laquelle doit aboutir la déduction), on fait intervenir l'induction, comme il se passe dans la construction des édifices scientifiques et, en une large mesure, dans l'activité pratique de tout « bon sens », l'impression que l'on reste sur place, qu'on ne découvre rien, par voie déductive, sinon des faits susceptibles de nouvelles théories, peut être à peu près exacte. Mais il y a un domaine où le processus dont elle relève s'avère des plus actifs, c'est celui de l'Action et de la psychologie volitionnelle. Nous verrons, là, comment l'agent actualisant une identité devient un connaissant pour lequel cette identité n'apparaît plus qu'instrumentale, accidentelle, si elle ne disparaît pas à l'égard de l'intuition inévitable d'une liberté principielle, d'un libre arbitre, enfin d'un monisme de hasard pur, enfin encore d'une négation dernière, d'un néant.

Aussi, les métaphysiques qui considèrent le général comme une construction anthropomorphique et illusoire sur un particulier innombrable et contingent, signe d'un changement pur et d'une destruction incessante objective, sont-elles issues, à notre avis, de l'expérience déductive, constituent-elles comme l'idéal de la déduction, telle que nous venons de la comprendre. Que celles, au contraire, qui, au moyen de la déduction, n'accordent au particulier, à l'hétérogène qu'une existence modale, symbolique de ce qui se trouve dans le général, pour lesquelles il n'y a rien dans le particulier qui ne soit dans le général, celui-ci recélant la réalité d'identité à laquelle tout se ramène, dans laquelle tout s'évanouit, sont-elles, croyons-nous, solidaires davantage des démarches inductives, comme nous le disons plus haut, que des processus déductifs, ceux-ci n'étant poussés ici qu'à la limite du particulier impliqué, sitôt au delà l'induction prenant la place de la déduction, si bien que le particulier, par la dépendance qu'il manifeste à l'égard du général impliquant, témoigne davantage encore de la réalité monistique et dernière de celui-ci.

Mais les unes autant que les autres, et au sujet de la déduction encore plus peut-être qu'au sujet de l'induction, demeurent dans l'impossibilité d'expliquer comment le particulier peut jaillir, aussi apparent qu'on le conçoive, d'une généralité substantielle, ou bien

d'où, celui-là seul constituant la réalité des choses, peut bien provenir le général, aussi illusoire qu'il puisse être.

Quand aux métaphysiques dualistiques postulant deux mondes parallèles, la déduction les embarrasse davantage encore que l'induction, puisqu'il y a manifestement dans le processus déductif des choses « déduites » du général, impliquées en lui. Comment concevoir cette implication, si les natures de ces deux ordres, du particulier et du général, étaient différentes, étrangères l'une à l'autre ? Plus que toute autre démarche cognitive, la déduction accuse la coexistence de ces ordres, dépendant, comme contraires, l'un de l'autre, existant l'un par l'autre, et revendiquant chacun une principalité propre, dont la dualité contradictoire constitue précisément notre principe d'antagonisme.

La seule solution possible est celle, nous semble-t-il, que notre point de vue philosophique apporte : entre le général et le particulier, aussi bien dans l'induction que dans la déduction, il y a antagonisme existentiel, causalité d'antagonisme et relativité d'antagonisme, si bien que l'actualisation du général virtualise le particulier, lequel, selon notre théorie de la connaissance, devient objet de connaissance, et c'est là le processus déductif du connaître, et que l'actualisation du particulier, rendant le général objet de connaissance, constitue le processus inductif. Nous savons pourquoi ce dernier processus réussit alors que l'autre est voué à de continuelles impasses, pour l'esprit humain et plus généralement pour les êtres vivants, ce qui nous autorise à croire qu'au sein de la matière brute ou de la causalité physique, c'est la déduction qui réussit et l'induction qui ne peut jamais atteindre qu'à des intuitions, qu'à des éclaircissements cognitifs. Que si la déduction oppose une grande résistance à l'induction, l'on aboutit au discontinu, c'est-à-dire à une dualité antagoniste qui paralyse le connaître, puisque la déduction ne peut, pour l'esprit humain, se donner libre carrière.

Remarquons également, ce que nous mettrons davantage encore en évidence dans les chapitres qui vont suivre et ce qui se dégage nettement de notre étude de la microphysique contemporaine où c'est la déduction qui triomphe de l'induction, entraînant toutes les conséquences que nous avons signalées (1), que le connaître déductif, tout en étant constitué par un connaissant d'identité et un connu de non-identité, son identité ne cesse de rester « objective » (créatrice de l'objet) constitutivement, et sa non-identité « subjective » (créatrice du sujet). Si bien que la déduction mène, à son terme, à une disparition progressive de l'objet (en tant que celui-ci relève du concept de synthèse, d'identité, d'extensité) et, simultanément, à une apparition, à une véracité croissante du sujet (en tant que celui-ci caractérise l'intensité, l'analyse, la destruction, comme nous l'avons montré plus d'une fois déjà) dans l'extériorité

(1) Voir notre livre : *La signification philosophique de la microphysique contemporaine* (J. Vrin, Paris, 1935).

du champ cognitif. (Voir plus haut le paragraphe : Sujet et Objet.)

En sorte que pour un devenir et une organisation comme ceux que nous supposons à la matière brute ou à la causalité stricte, le sujet serait l'objectivité « vraie » et l'objet la subjectivité « illusoire », au point de vue cognitif.

Nous savons que l'induction, au contraire, engendre un objet dans l'objectivité extérieure, dans l'objectivité-vérité et un sujet dans la subjectivité intérieure, dans la subjectivité-erreur. (Les termes d'objectivité et de subjectivité compris, ici, uniquement dans le sens de *relatif* au connu et de *relatif* au connaissant.)

Ainsi donc, pour résumer, induire ce n'est pas monter du particulier au général, mais inhiber le général par le particulier, être le siège de l'actualisation du particulier, en tant que connaissant, et le siège de la virtualisation du général, en tant qu'objet de connaissance, que connu. Déduire, de même, ce n'est pas descendre du général au particulier, ni tirer le particulier du général, passer de l'impliquant à l'impliqué, mais actualiser le général, lequel inhibe le particulier dont la virtualisation conséquente revêt le caractère de la conceptualité cognitive, du connu. Induire et déduire, ce sont deux démarches inverses pour transcender le conflit, dont leur « quantité » existentielle relève, démarches issues du principe d'antagonisme et créant, chacune, une rationalité et une irrationalité (qui est, rappelons-le bien, également une rationalité, mais négative) dont la fin respective est la suppression précisément de ce principe de contradiction dynamique. Ajoutons que la rationalité de l'induction témoigne d'une transcendance du conflit par l'irrationalité, si l'on convient d'appeler la non-identité irrationalité, alors que l'irrationalité cognitive qui doit s'élaborer par la déduction signifie que c'est la rationalité (si l'on entend par là l'identité) qui se charge ici de supprimer le conflit. Mais du fait même qu'une connaissance proprement dite ne peut, pour l'être humain, se constituer au moyen de la déduction, cette dernière ne peut mener qu'à un antagonisme de simples connaissables ou possibles, qui suspend le connaître, qu'à une crise semblable à celle de la microphysique contemporaine. Crise, d'ailleurs, qui a sa valeur existentielle puisqu'elle arrête tout devenir, devenir dont le terme est précisément la transcendance de l'antagonisme essence même de cette existentialité (en dehors de sa valeur par rapport à l'affectivité, comme nous le verrons à la fin de ce livre).

CONCRET ET ABSTRAIT.

Toute la théorie de la connaissance que nous développons, en ce moment, ainsi du reste que celles de la conscience et de l'existence qui lui feront suite, ne s'éclaireront, certes, de leur signification la plus profonde qu'avec l'étude que nous consacrerons, dans notre partie finale, à l'affectivité. Néanmoins, toute une structure et tout un fonctionnement de la réalité extra-qualitative ou extra-affective,

ont pu être décelés sans l'intervention de son rôle à l'égard des données affectives.

Il n'en est peut-être pas de même du problème du concret et de l'abstrait, comme on ne tardera pas à s'en rendre compte. Nous ne pouvons, cependant, pas le passer sous silence, dans cet examen du connaître. Aussi, ne ferons-nous qu'y toucher, ici, en renvoyant le lecteur, au sujet des considérations sur l'affectivité dont nous aurons besoin, à cette dernière partie de notre livre.

C'est ainsi que le *qualitatif* et l'*affectif* devront être acceptés comme relevant de la même substance, les termes de qualité et d'affectivité pouvant être employés comme termes synonymes, bien que dans un examen plus serré ils revêtent des nuances différentes.

Que le problème de l'affectivité soit étroitement corrélatif de celui du concret et de l'abstrait, le simple fait que toute connaissance s'avère être abstraite, formelle et que tout « vécu », toute actualisation semblent plongés dans un concret affectif ou qualitatif l'indique déjà. Et, en effet, non seulement la science très développée des lois objectives mais l'ordre confusément aperçu par le bon sens comme régnant toutes les « choses », se donnent, sont conçus comme relevant d'une nature rationnelle, voire même parfois irrationnelle (dans la notion de hasard, il n'y a rien de qualitatif), de la considération de laquelle l'affectivité est à peu près exclue, sinon totalement, sa conceptualité, son abstraction répondant davantage, sinon tout à fait, à une réalité idéale de nature purement quantitative. Mais peut-on en dire autant du concret ? Ici, outre la sensation qualitative qu'on a du « présent », la différenciation, l'hétérogène, comme aussi l'homogène, la permanence, si on les « vit », si l'on s'y infuse, si on en fait l'expérience, si l'on cesse de les regarder, spectaculairement, sont baignés d'affectivité, disons de qualité. Si bien que selon que l'on est le siège de l'actualisation du divers ou, au contraire, de celle d'une conservation, d'un « rythme » (volupté du retour au « même »), d'une identification (plus particulièrement, dans ce cas, sur le terrain psychologique de l'action), le concret apparaîtra comme contenant une pure qualité ou une pure affectivité, devant une réalité rationnelle d'identité ou devant un chaos, une négation, une irrationalité, dont la nature, dans les deux cas (souveraine ou non, substantielle ou phénoménale, cause ou effet), en sera, par là même, dépourvue.

Ainsi, dans l'attitude qui actualise l'hétérogène, qui épouse les « faits », qui en est le siège, qui en fait l'expérience, qui analyse, la qualité ou l'affectivité sera tellement solidaire de cet hétérogène que l'irrationalité du divers apparaîtra comme qualitative. Dès lors, ou bien la qualité subira le sort que subit, dans le processus du connaître, cette actualisation, c'est-à-dire qu'elle disparaîtra dans la subjectivité du connaissant, le différencié, l'analytique n'étant plus que le symbole de cette qualité, revêtant avec lui le caractère de l'apparence, de l'illusion, de l'erreur, de l'épiphénomène, devant

le connu abstrait d'objectivité d'identité, ou bien, par le fait précisément que l'affectivité ou la qualité baigne cette hétérogénéité des faits, l'on considérera, si l'on ne veut pas, de par un pur acte de foi, admettre que cette réalité qualitative, qui ne peut pas avoir sa source dans le connu ou la vérité quantitative abstraite d'identité, puisse surgir *ex nihilo* et s'anéantir rigoureusement, l'on considérera que cette diversité « vécue », « sentie », actuelle relève d'un monde de pure qualité irréductible, sur lequel planent nos connaissances idéelles. Dans un cas comme dans l'autre, la qualité et, par là, désormais, l'hétérogène qui l'illustre, ne sauront retenir l'attention de l'homme de science : pour lui, en effet, ils disparaissent tous deux, au moyen du processus cognitif de l'induction, en quelque sorte automatiquement, dans l'irréalité de la subjectivité du connaissant en tant qu'il connaît, comme nous l'avons vu plus haut. Le concret sera sans doute, pour lui, le point de départ, sera l'expérience, mais son aspect hétérogène, irrationnel sera rapporté à une nature qualitative tout à fait étrangère aux buts et nécessités de la science, et les lois qu'il induira se suffiront d'avantage encore à elles-mêmes du fait que ce qui aurait pu constituer une réalité logique oppositionnelle, contradictoire semble relever d'un ordre qualitatif, lequel, comme tel, ne peut être ni identique ni contraire à la nature quantitative de ces lois. Le concret sera ainsi une diversité qualitative et l'abstrait une identité quantitative.

Tant qu'il est dans l'induction même, l'esprit humain est donc bien le siège d'une dualité de natures, des plus mystérieuses, mais le caractère non-antagoniste de ces natures et le fait que la qualité du concret est entraînée hors du champ cognitif quantitatif de l'abstrait, lui permettent d'en éviter le problème.

Pour le philosophe, c'est plus délicat. Il semble curieux, en effet, qu'il faille expérimenter du qualitatif, descendre en son sein, pour découvrir le quantitatif de l'abstrait. Or, considérer l'hétérogène des faits comme une erreur, une illusion, destinée par là même à la disparition, à la non-existence, c'est plus prudent que de le considérer comme une nature, un univers n'ayant aucun rapport avec ce que l'abstrait définira comme vrai. Certains, comme Bergson, Meyerson, etc., apercevront bien une lutte entre l'identique et l'hétérogène, une tentative continuelle de l'esprit humain de réduire celui-ci à celui-là, mais, précisément à cause du concret qui ne se donne ici que comme diversité qualitative et de l'abstrait qui fait fonction d'identification quantitative, la lutte ne se livrera, pour eux, qu'entre la qualité et la quantité. A maintes reprises nous avons signalé déjà, au cours de cet ouvrage, les difficultés insurmontables auxquelles ils se heurtent par là, en plus de la superficialité des examens à la fois du logique et de l'affectivité que ces conceptions dénoncent. Nous reprendrons en détail ce problème dans notre dernière partie. Disons, cependant, dès maintenant, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire jusqu'à présent, qu'une lutte entre la quantité et la qualité est impossible si on déclare ces

natures étrangères, hétérogènes (cette fois-ci, ce terme, dans son sens le plus exact, non pas dans celui de différenciation) (1) l'une par rapport à l'autre : que si elles peuvent s'opposer, c'est qu'elles sont contradictoires, et donc également quantitatives ou qualitatives. Or, la qualité, telle qu'elle se révèle à nous, n'est jamais l'inverse de la quantité, mais toujours « autre chose ». Quoiqu'on fasse, il est impossible de passer par delà cette donnée.

C'est parce que l'élément opposé à la rationalité d'identité qui s'élabore dans l'abstraction de l'induction disparaît, aux yeux du connaissant qui induit, du fait même que ce dernier l'actualise, comme l'explique notre théorie de la connaissance, et que, d'une façon concomitante, la qualité habite cette actualisation, pour des raisons que nous exposerons en leur temps dans notre dernière partie, qu'au cas où l'on sent quelque antagonisme dans l'existentialité des phénomènes (et on en sent, à vrai dire, continuellement, à des degrés divers, même au plus fort de l'induction) on est tenté de l'attribuer à une contradiction entre la qualité et la quantité.

Ce qui aidera à la compréhension de notre point de vue, c'est le fait que le concret n'est pas toujours de la diversité, mais parfois de l'identité, et qu'alors, de l'affectivité, de la qualité (disons ici plutôt de l'affectivité, nous verrons pourquoi, bien que ce soit la même substance que désignent ces deux mots) l'habite. Il existe un concret d'identité en même temps que de qualité.

Le concret, en effet, n'est pas l'apanage exclusif de l'hétérogène ; de l'identité peut être concrète. L'hétérogène n'est pas l'apanage exclusif de la qualité ; celle-ci peut se revêtir d'identité. Mais c'est l'actualisation et l'affectivité ou la qualité qui sont l'apanage du concret.

Or, il y a une actualisation, comme nous le savons, de la non-identité et une autre possible de l'identité.

Dans la déduction, le particulier n'a rien de qualitatif ; dans le connu que l'identité actualisée par cette déduction dégage, selon le processus que nous avons décrit, sous forme d'irréductibilité irrationnelle d'indéterminisme, d'ordre qui échappe au lien, à la synthèse, la qualité n'apparaît pas. Certes, au sein de la science positive, dominée et construite par l'induction, l'actualisation de cette identité est trop larvaire pour qu'une qualité plus précise s'accuse, soit touchée en elle. Tout au plus l'inquiétude, le malaise du doute, de l'antagonisme qu'elle provoque et dont elle s'échappe aussitôt peuvent-ils constituer comme un halo d'affectivité pénible. Mais c'est dans la psychologie volitionnelle, dans l'action, dans

(1) Nous avons, tout au long de ce travail, utilisé le terme hétérogène comme synonyme de différenciation, pour signifier une différenciation en soi, qui se suffit à elle-même principalement ; car des natures différentes ne peuvent être, à vrai dire, *différentes*, ce concept ne pouvant leur être appliqué puisqu'il relève de l'oppositionalité logique, puisqu'il est un terme qui implique l'identité antagoniste.

l'éthique, où règne davantage la déduction, qui sont dictées par elle, que l'on assiste à une qualité, à une affectivité plus précise habitant les comportements identifiants, les dynamismes de conservation, les opérations de synthèse. L'identité, la synthèse, l'assimilation en un tout disparaîtront, ici, comme fonctions rationnelles, aux yeux du connaissant, lequel sera le siège d'une qualité synthétique, d'un sentiment général, d'une passion colorant le tout, de l'affectivité, en un mot, d'un moi agissant, qui ne s'apercevra pas comme moi logique d'identité, en passant à l'acte comme tel, mais comme tenancier d'une affectivité unique, devant une réalité extérieure objective dont l'irrationalité, le différencié, le hasard, le « naturel » chaotique oppositionnels seront marqués par précisément un manque d'affectivité, devant un ensemble de forces « froides », aveugles, devant un temps vide, un désordre d'individualités abstraites, d'éléments indéfiniment divisibles, devant un changement et une destruction incessante dénués de toute qualité, symboles d'un indéterminisme purement abstrait, de nature vraiment quantitative.

Il est vrai que la qualité est ici moins précise, c'est-à-dire moins solidaire de son moule quantitatif d'identité qu'elle ne l'est de son moule quantitatif d'hétérogénéité dans l'attitude inductive : elle est plus voisine de l'affectif pur tel qu'il se présente dans l'inhibition réciproque des facteurs quantitatifs antagonistes, au moment de la « crise ». Cela est compréhensible, la déduction, pour l'esprit humain, provoquant toujours une crise, comme nous l'avons vu, qu'elle ne peut transcender que d'une façon « larvaire », velléitaire, intuitive. L'affectivité se transforme ici en une qualité diffuse ; elle tient plutôt du sentiment, qui n'est pas bien localisé. Mais cela n'empêche qu'ici le concret réside dans la qualité de l'action, de l'exécution d'un plan, d'une idée « mise en pratique », d'une organisation qui, de virtuelle, de l'état de projet, se réalise, qu'il réside dans le sujet ou le connaissant en tant que siège de l'actualisation de l'ordre de permanence, de conservation, de défense contre l'hétérogène, en tant que siège d'une logique d'identité passant vers l'acte, de ce qu'on appelle la raison pratique...

Ainsi donc, l'abstrait peut être de l'identité ou de la non-identité, alternativement, mais, comme tel, il est une virtualité *à posteriori*, c'est-à-dire un objet de connaissance, et donc dénué de qualité ou d'affectivité. Le concret, lui, peut également être de la non-identité ou de l'identité, mais, comme tel, il est une actualisation, donc un connaissant qui s'ignore, par là même, et un *présent* d'affectivité.

Mais, de la sorte, le concret et l'abstrait relèvent du principe d'antagonisme, sont fonction de la causalité et de la relativité toutes deux d'antagonisme. C'est dire qu'un concret absolu et qu'un abstrait absolu ne sont constitutivement pas possibles ; et le degré de rapprochement de ces pôles dépendra de la puissance et du sens du devenir logique. Le devenir logique vital, notamment celui de

l'être vivant, de l'esprit humain, entraîne l'existence d'un concret de plus en plus concret d'hétérogénéité et d'un abstrait de plus en plus abstrait d'identité. Pour l'« âme », dès lors, il y aura, au fur et à mesure qu'elle se développera, de la matière objective abstraite, un déterminisme « corporel », et de la qualité subjective d'hétérogénéité. Mais pour la matière, pour le corps (en tant que s'actualisant), pour un devenir physique, il y aura, au contraire, de l'« âme » abstraite, en tant que liberté, contingence logique, destruction analytique formelles objectives, et de la qualité subjective d'identité.

Cela entraîne, cependant, que tout abstrait est encore quelque peu tenancier d'affectivité, de plus en plus vague, certes, au cours du devenir, puisqu'il ne saurait y avoir de virtualité absolue ; de même que l'actualisation, dont un des rôles est, comme nous le verrons, d'écouler l'affectivité, n'arrive certes pas au terme de sa tâche, puisqu'il n'y a guère d'actualisation rigoureuse.

Dans la déduction, naturellement, une affectivité, moins pauvre que celle de l'induction, demeurera au sein de l'abstrait ; cet abstrait s'y dessine à peine, évidemment ; mais son concret, par contre, en possèdera une plus pauvre. Autrement dit, l'affectivité sera ici bien moins localisée et se trouvera davantage entre les termes antagonistes du connaître, dans la « crise » que la déduction provoque (ce qui fait, comme nous le verrons, qu'elle sera plus pure, plus riche).

Est-ce à dire que la présence du qualitatif dans le concret signifie, étant donnée l'actualisation de l'un des facteurs quantitatifs antagonistes qui y mène, en inhibant l'autre et en l'en privant, de par la virtualisation qui l'« abstrait », est-ce à dire que cette présence signifie quelque fusion du logique avec l'affectif, laquelle signifierait ainsi, pour ceux qui voient en ce dernier l'être, une voie entologique ? A certains égards, certes. Mais, comme nous le montrerons dans la partie finale de ce livre, si l'actualisation du concret, si le concret du devenir logique, dans les deux sens opposés que celui-ci peut avoir, est en contact avec l'être (au cas où l'on tomberait d'accord pour reconnaître à l'affectivité uniquement les attributs de l'être), c'est pour l'éliminer, c'est pour le rejeter, c'est-à-dire pour, en quelque sorte, expulser sa présence du sein de l'antagonisme quantitatif, de l'inhibition réciproque des facteurs de ce dernier se paralysant respectivement, sa présence sous forme positive de souffrance, si tant est que les termes de forme et de positivité puissent s'appliquer à sa qualité pure. Aussi, la descente dans le concret, l'élaboration d'un concret, avec l'abstrait qui en résulte, se signale-t-elle par une « volupté », une joie de vivre, consécutives à la fuite d'une angoisse qui les avait précédées, à un malaise, à un état de doute, de tension douloureuse surmontés, et par un acheminement plus ou moins rapide (qui dépend des obstacles rencontrés) vers un état de paix intérieure, d'inconscience subjective, sans plus de qualité, et de lucidité « froide », de connaissance vide d'affectivité. C'est de là que vient la si faible « résistance » affective

du concret, quand on en fait un trop libre usage, sa rapide consommation qualitative, lorsqu'il est trop aisé de l'atteindre ; la « sérénité », en même temps que la pauvreté affective de l'homme de science, plutôt de l'activité scientifique, dont l'induction fournit l'actualisation la plus concrète et, par là même, l'abstrait le plus haut, en sont les plus typiques témoignages. Dans les comportements déductifs, plus spécialement, dans l'action, cœur de la déduction, bien que le concret s'esquisse dans le même but d'élimination de l'affectivité, de par sa structure logique inverse de celle du concret « vital », à cause de l'impossibilité, pour l'être humain, de permettre à la déduction une réussite semblable à celle de l'induction, à cause des échecs qu'elle provoque, des crises et de la pâle transcendence de la dualité antagoniste dont elle est susceptible, l'affectivité y demeure davantage. Aussi, l'action et l'homme d'action sont-ils toujours le siège d'états de plaisir mêlés d'états pénibles ; aussi, y a-t-il toujours en eux de l'inquiétude, du souci, un douloureux effort et de la joie, et n'atteignent-ils jamais, en tant qu'ils se maintiennent dans l'action, non point quand ils en quittent l'arène, à cet état de vacuité affective et de pure intelligence qu'octroie l'activité inductive. Si bien que, pour ceux qui ne voient dans le concret que le qualitatif, mieux encore, que l'affectif, qui ne se sentent dans le concret que lorsqu'ils se trouvent en proie aux présences affectives, l'action est la seule route qui y conduise, et la vie spéculative, l'expérience scientifique jouissent-elles, par là même, de leur mépris le plus irrésistible. A vrai dire, leur concret n'en est pas un, leur abstrait pas davantage ; l'un inhibe l'autre ; ils sont dans le conflit ; c'est pourquoi ils ont l'impression qu'ils sont les deux à la fois, c'est pourquoi l'affectivité ne les quitte pas ; et c'est de là aussi qu'ils tirent cette sensation d'une inexprimable richesse, de même que leur orgueil, leur sens confus, leur nostalgie de l'héroïsme.

LA CONNAISSANCE ET L'INTUITION.

Au point où nous en sommes, il est facile, maintenant, de saisir plus nettement ce que la notion de connaissance, disons, pour la distinguer du phénomène général de la connaissance, de *connaissance proprement dite*, et celle d'*intuition* contiennent, comme aussi, et par là même, le sens de cette dualité des phénomènes cognitifs.

Dans un devenir logique — et nous savons qu'il ne peut pas y avoir de cognition sans devenir, puisque connaître c'est inhiber un facteur antagoniste par l'autre, sans actualisation et virtualisation conséquente constituant à la fois le mécanisme de la connaissance et celui du devenir — dans un devenir logique, disons-nous, qu'il soit marqué par la domination de l'un des dynamismes de la dualité contradictoire existentielle ou par la domination de l'autre, il y aura nécessairement une connaissance proprement dite et une

intuition. En principe donc, aussi bien l'identité que la non-identité, l'extensité que l'intensité, l'espace que le temps peuvent se présenter sous forme de connaissance proprement dite ou sous forme d'intuition. En effet, comme on le sait, l'actualisation de l'un des termes antagonistes sur la virtualisation de l'autre crée en quelque sorte deux plans : celui du connaissant, c'est-à-dire de cette actualisation, et celui du connu, c'est-à-dire de cette virtualisation. Celui-là, destiné à disparaître du champ cognitif, recevra la valeur de l'apparence, de l'erreur, de l'irréalité, alors que ce dernier se verra accorder la valeur de la vérité, de la réalité, etc. Selon donc que le devenir logique facilitera davantage l'actualisation de l'un des termes contradictoires, le terme virtualisé s'affirmera davantage comme le contenu du champ cognitif. Mais, précisément, puisqu'il y a devenir et actualisation, c'est qu'il y a oscillation des hégémonies des termes contradictoires. Dès lors, une sorte d'actualisation statistique imprimera le sens et la forme du devenir. Si les oscillations sont d'égale valeur, il n'y aura pas de devenir, pas de connaissant et pas de connu, l'un des termes contradictoires neutralisant l'autre alternativement, constituant ainsi, si l'on veut, une sorte de pur vraisemblable statistique contradictoire, une sorte de dilemme cognitif. Que si, au contraire, l'un des termes obtient des victoires de plus en plus nombreuses sur le terme contradictoire, celui-ci, de plus en plus puissamment inhibé, tenu à l'état de virtualisation, se virtualisant progressivement, remplira de plus en plus le champ cognitif. Mais il existera toujours un retour offensif de ce dernier, provoquant une crise du connaître, telle que nous l'avons définie, ce qui fait qu'une activité cognitive sera précisément sans cesse nécessaire. A ce moment-là, il pourra se faire que le terme virtualisé n'arrive pas seulement jusqu'à une inhibition réciproque ou d'égale valeur des termes antagonistes, mais dépasse ce stade, refoule, domine, à son tour, celui qui l'avait refoulé, dominé tout à l'heure. Dès lors, ou bien il y a interversion de l'ordre des facteurs, inversion du connaître et du devenir, par là même un devenir inverse commençant à se développer, ou bien, au contraire, il y a reconquête, plus forte encore, du devenir préalable. Dans ce cas, la connaissance qui s'élabore, de par cette tentative avortée d'un devenir inverse, n'est qu'embryonnaire, n'est qu'une connaissance pour ainsi dire minoritaire par rapport à l'autre qu'on pourrait appeler majoritaire. Cette connaissance-accident, ce connu minoritaire, c'est ce que l'on désigne, c'est ce qui se cache sous le nom d'intuition, alors que l'autre est la connaissance proprement dite, ou la connaissance positive constructive, vérifiée et vérifiable un nombre de plus en plus grand de fois, donc de plus en plus certaine.

Or, pour l'esprit humain, relevant du devenir que nous avons appelé vital, au fur et à mesure qu'il réussit à actualiser davantage « l'évolutif », l'hétérogène, l'analytique, etc., à triompher davantage de l'identité, une connaissance proprement dite de cette dernière s'élabore, et il ne peut s'en élaborer que d'elle, au cours de ce deve-

nir logique dont tels sont l'organisation et le mécanisme. Pour lui donc l'intuition ne pourra être, de la sorte, qu'une connaissance-accident, minoritaire, embryonnaire de la non-identité, et donc toujours l'envahissement inattendu et bref du champ cognitif par une réalité oppositionnelle à celle de sa connaissance proprement dite, réalité oppositionnelle dont le caractère cognitif constitue une impasse.

Tout le problème mystérieux de l'intuition s'éclaire, dès lors, d'un jour nouveau.

Il est incontestable que l'intuition se caractérise par sa soudaineté, par son intrusion brusque dans une conscience cognitive. Cette soudaineté veut dire que rien ne semblait l'y attendre, que ce qu'elle apporte n'est pas en continuité avec ce qui habitait cette conscience avant son apparition. Sur ce point, nous sommes d'accord avec toutes les théories de l'intuition, puisqu'en effet, il n'y a phénomène d'intuition que si quelque chose apparaît comme réel, provisoirement ou non, s'impose comme objet de connaissance, aux yeux du connaissant, d'une façon imprévisible, inattendue. Que la donnée cognitive que l'intuition illumine, tout à coup, résolve une crise, une situation sans issue au sein de laquelle le connaissant envisage un grand nombre de solutions qui ne « collent » pas, ce qui signifie qu'une activité cognitive préside à ce que l'intuition fera soudainement « deviner », ou bien que cette donnée « tombe du ciel » dans une conscience qui ne « cherchait » pas, qui est ainsi le siège d'une « inspiration » que rien ne faisait prévoir, le contenu de cette donnée intuitive n'a jamais de rapport conscient avec ce qui peuplait la conscience, théâtre de cette révélation intuitive. Sans quoi, il n'y aurait pas d'intuition, mais passage progressif à cette donnée et donc connaissance rationnelle proprement dite.

Mais c'est à partir de ce caractère de l'intuition que les explications diffèrent. La plus simple, et la plus, ajouterons-nous, en accord avec ce à quoi l'esprit humain consent à accorder une réalité, une vérité, pour les raisons que nous connaissons, c'est celle qui attribuera à un processus subconscient une rationalité identifiante pilotant, à son insu, le chercheur vers l'intuition. Et l'on pourra, en effet, dans certains cas, expliquer, après coup, les associations, les implications subconscientes dont le connaissant a dû être le siège pour arriver à la découverte intuitive. Mais, indépendamment du postulat de la subconscience, qui exige à lui seul de profonds examens et que nous discuterons en son temps, est-on sûr que l'enchaînement de ce travail obscur n'est pas élaboré, à la suite de l'apparition de l'intuition, précisément pour éliminer la « rupture » qu'elle introduit, pour la détruire en tant qu'intuition ? Quoi que l'on fasse, cependant, il n'en est pas moins indiscutable qu'il y a, comme prélude ou terrain de l'intuition, un état de choses conscient qui ne la fait pas prévoir et au sein duquel elle surgit irrationnellement. Il y a donc, de par son apparition, négation, perturbation, non-identité consciencielles. Le champ cognitif du connais-

sant, qui sera le théâtre de l'intuition, sera donc initialement une réalité d'identité, laquelle pâlera progressivement, en avançant vers une crise qui se manifestera par un état de « disponibilité », de possibles contradictoires, de vraisemblables antagonistes ; tout à coup, une donnée cognitive, comme extérieure, objective, vraie, s'y installera. Son caractère sera l'irrationalité, l'hétérogène, le non-lien par rapport à ce qui la précédait. C'est là, dans ce caractère, que réside la spécificité de l'intuition. Pour un instant, le connaissant se trouve devant une réalité extérieure cognitive d'un ordre d'hétérogénéité, « voit » une non-identité, une irrationalité. Mais, dès lors, le connaissant s'en emparant, la « vivant », il l'actualisera, et, petit à petit, en virtualisant l'identité qu'il avait actualisée pour aboutir à cette « révélation » intuitive, son champ cognitif élaborera, apercevra le lien conceptuel, la trame idéelle, qu'il considérera comme cause, vérité, moteur transcendant la rupture, l'irrationnel de l'intuition, lesquels, de leur côté, s'effaceront dans l'apparence, en revêtant le caractère illusoire des impressions subjectives.

C'est là, comme nous le voyons, le processus de l'induction, alors que l'homogénéité actualisée par le connaissant, siège de l'intuition, relève du processus déductif. Nous savons ce que signifient l'un et l'autre, pour le devenir logique, et spécialement pour le devenir logique de l'esprit humain, dit vital. Les données de l'intuition, pour ce dernier, ne peuvent s'élaborer en connaissance, c'est-à-dire subsister et constituer une objectivité cognitive conceptuelle. Car cela voudrait dire que l'identité s'actualise dans le connaissant, lequel cesserait, par là, de demeurer un être vivant. Sitôt donc que le temporel, l'indéterminé, le non-lien tentent de se manifester dans l'objectivité conceptuelle du champ cognitif, l'induction s'en empare, autrement dit, le devenir vital oppose un obstacle, ferme l'issue au devenir qui pourrait s'élaborer par là. C'est pourquoi nous avons dit que le connu intuitif ne pouvait être qu'une impasse.

Mais, nous dira-t-on, il n'y a pas que des intuitions des réalités irrationnelles, du temps, du mouvement, du changement, de l'intensité, etc. ; il arrive, au contraire, qu'au sein des faits hétérogènes occupant le champ cognitif, une identité intuitive apparaisse. Il faut distinguer là l'*intuition proprement dite* du fondement intuitif, du point de départ intuitif de toute démarche rationnelle, de l'induction même. Si, en effet, par l'actualisation identifiante de la déduction on a abouti à un hétérogène extérieur, non plus impliqué dans l'impliquant *à priori*, mais se manifestant comme une donnée objective réelle, et que, soudain, un lien apparaisse, une hypothèse synthétique se dessine, serait-ce une intuition ? A ce stade, certes, c'est une intuition ; mais le devenir logique de l'esprit humain permet, à partir de là, une induction, le processus qui commence à partir de cette donnée réussit plus ou moins ; l'on pourra vivre, actualiser cette non-identité extérieure, la subjectiviser, et, dès lors, se retrouver en présence de la concep-

tualité d'identité. La connaissance qui en résultera, bien qu'ayant passé par le stade de l'intuition, bien qu'ayant apparu intuitivement tout d'abord, ne peut pas être appelée une intuition, ce terme devant être réservé pour la connaissance qui échoue, la connaissance-impasse. Y aurait-il des identités qui pussent demeurer des impasses ? Dans ce cas, il y aurait, là aussi, intuition. Certes, il arrive, souvent même, dans le travail cognitif, qu'une identité apparaisse tout à coup au sein d'un état cognitif initial d'hétérogénéité, de négation et qu'elle échoue dans son progrès inductif. Cela signifie que le connaissant ne peut « vivre » cette hétérogénéité, que son devenir évolutif est bloqué là. Il essaiera donc une nouvelle subjectivisation de cette différenciation analytique, il échouera peut-être encore, mais il finira par triompher, sans quoi il cessera d'appartenir à la matière vivante.

Somme toute, entre l'intuition et la connaissance proprement dite, en tant que pouvoirs cognitifs, il n'y a qu'une différence de degré. Mais, pour l'esprit humain, ce qui ne peut se donner qu'intuitivement est l'inverse de ce qui se donne, de ce qui peut se donner dans la connaissance proprement dite : le contenu de l'intuition proprement dite est contradictoire au contenu de la connaissance proprement dite. Et, par là même, l'un commande l'autre, l'existentialité de l'un est fonction de l'autre.

Toutes ces considérations justifient les diverses attitudes philosophiques à l'égard de l'intuition. Si l'on s'en tient à ce qui se trouve dans l'intuition et qui ne peut être révélé autrement, on peut croire que l'intuition est la prise de contact avec le temps, le changement, l'indéterminé, voire le libre arbitre, qu'elle n'est même que l'expression de ce dernier. On peut voir en elle un pouvoir créateur irrationnel. On peut même lui attribuer l'immanence des choses. L'être intuitif sera donc le siège de l'essence même des choses. Ce que donnera l'intuition sera l'illumination privilégiée, rare d'un ordre fondamental transcendant toute logique d'identité, toute causalité mécanique. La révélation mystique et l'invention, quelles qu'elles soient, plongeront, dans ce cas, leurs racines en une liberté dernière, métaphysique ou divine. Que si l'on porte son attention sur le point de départ de toute connaissance, laquelle commence toujours forcément par l'aspect intuitif, et que l'on ne tienne pas compte de ce qu'elle devient, à la base même de la rationalité d'identité on verra une intuition, que l'on pourra prendre comme définition de toute la nature de la connaissance. Cet intuitionnisme intellectuel, certes, exclura l'intuition proprement dite, c'est-à-dire celle de la négation, de la contingence, de la non-identité. L'esprit, par l'intuition, en tant que révélation pure de quelque ordre transcendantal, participera miraculeusement de la rationalité d'identité de celui-ci. De même, d'autre part, la méfiance que l'intuition inspire aux chercheurs inductifs, à l'homme de science surtout, le doute qu'émet souvent, au sujet de son existence, le sens commun, s'expliquent fort bien ; la discipline cognitive qu'ils con-

sidèrent comme seule valable est précisément celle d'une transformation des données intuitives en connaissance rationnelle élaborée. Ce qui est vrai ne doit donc pas se présenter intuitivement, mais être susceptible d'une appréhension conceptuelle constructive. Enfin, ceux qui estiment que tout est à la fois intuition et connaissance, que l'une ne peut exister sans l'autre, pressentent confusément notre propre théorie de la connaissance.

Mais, quelles que soient les philosophies qui interprètent le phénomène de l'intuition et celui de la connaissance rationnelle, un fait est certain, c'est qu'il y a des choses qui sont objet d'intuition, qui se donnent comme immédiates, dont on délimite nettement l'instant d'apparition, la rupture, le percement qui les présente, et qui ne peuvent pas dépasser ce stade, qui demeurent donc immédiates comme par essence, et d'autres qui, tout en débutant également par une immédiateté et une délimitation précise du commencement de leur apparition, sont susceptibles de développement cognitif médiate, d'une conceptualisation progressive qui fait qu'elles se confirment de plus en plus comme vraies, c'est-à-dire de plus en plus comme le véritable contenu du champ cognitif de l'objectivité idéelle.

Cette immédiateté, qui est à la base aussi bien de ce qui ne sera qu'intuition que de ce qui constituera la connaissance médiate, comme également cette délimitation précise de son apparition, sont la conséquence du fait que le connu apparaît, dans le champ cognitif du connaissant, au moment précis où la crise est transcendée, c'est-à-dire où l'antagonisme des termes contradictoires en équilibre symétrique, s'inhibant réciproquement, paralysant par là le connaître, le devenir logique, paralysie respective ne permettant pas la constitution d'un connaissant et d'un connu, où cet antagonisme, disons-nous, est dépassé par le passage vers l'acte de l'un de ses termes sur la virtualisation de l'autre. Dès lors, donc, un connaissant se forme (l'actualisation) et un connu (la virtualisation) apparaît brusquement : il y a donc nécessairement immédiateté et jaillissement précis d'un ordre cognitif devant un observateur qui brusquement connaît et ramène à son ignorance le faux, l'inconnu, etc. Mais, à partir de cette prise de connaissance immédiate, une présence, plus ou moins longue, médiatement maintenue, découverte, construite, élaborée, de quelque chose peut demeurer dans le champ cognitif, c'est-à-dire que ce champ peut être le siège d'une vérité de plus en plus étendue d'un certain ordre et se refuser à l'intrusion, en son sein, de l'ordre antagoniste. Pour l'esprit humain, comme nous le savons, l'ordre qui est admis par ce champ conceptuel, qu'on y retrouve le plus souvent, qui revient sans cesse, qui le définit de plus en plus est celui de l'identité, de la rationalité synthétique. L'ordre qui ne peut s'y maintenir, qui ne fait qu'y passer, qu'y pousser des pointes vite neutralisées, c'est celui de la non-identité, avec toutes les données qui en dérivent. Ce qui est présenté dans l'intuition proprement dite demeure donc toujours immédiat et ne

peut se manifester que comme tel. Aussi, le mouvement, le temps, l'intensité, l'hétérogène, la disparition, la rupture, le rien, etc., les connaissons-nous, mais uniquement par intuition. Comme nous l'avons déjà fait remarquer au cours de cet ouvrage, nous ne « voyons » pas le changement, mais une chose en remplaçant une autre, c'est-à-dire encore l'identité de cette chose mais non point le changement lui-même, que nous « sentons », cependant, que nous connaissons intuitivement. La réalité objective, pour nous, est toujours recouverte, remplie par une conceptualité synthétique, mais, à certains moments, l'espace d'un éclair, nous y apercevons un mouvement, une intensité, une hétérogénéité (non pas des couleurs différentes, notamment, juxtaposées dans un espace, comme modalités, aspects superficiels, mais précisément comme différenciation en quelque sorte interne, comme non-lien causal, comme anarchie essentielle derrière un espace superficiel, illusoire), qui se voudraient principiels, qui n'arrivent pas à l'être, et qui sont vite rejetés dans la subjectivité du connaissant, lequel, par là même, ne peut leur accorder la valeur de la réalité et du vrai.

Aussi, dans la conscience intellectuelle, qui est, comme nous le verrons au chapitre prochain, l'émanation directe du devenir logique humain, vital, qui est la conscience d'identification issue de la subconscience actualisant la non-identité, l'intuition est-elle rare, du moins de plus en plus embryonnaire, brève, exceptionnelle, au fur et à mesure que cette conscience progresse. C'est, du reste, ce que tout le monde constate aisément : plus l'intelligence se développe, moins il y a de place pour l'intuition, et les disciplines scientifiques s'ingénient-elles à l'éviter le plus possible.

Il n'en est pas de même de la conscience active, que nous étudierons dans le même chapitre. Ici, le connaissant étant l'agent d'actualisation de l'identité, du déterminisme, du lien, l'intuition tente d'occuper une place de plus en plus grande. Pour les raisons que nous savons dictées par le devenir logique vital, dont l'homme d'action, dont la psychologie volitionnelle font également partie, cette intuition, qui est le commencement d'une connaissance de la temporalité, de l'indéterminisme, du hasard, de la non-identité, s'arrête à ce stade de l'intuition. Par contre, le même homme d'action, la même conscience active réduiront-ils, le plus qu'ils le pourront, la connaissance proprement dite à ce stade également intuitif. C'est ainsi que cette forme de conscience dite active oscillera entre deux ordres d'intuitions contraires. Son but semble être l'actualisation des deux termes contradictoires, ce qui n'est pas possible, nous savons pourquoi : aussi, va-t-elle de la semi-actualisation provoquant une intuition à la semi-actualisation provoquant l'intuition de l'ordre contradictoire. Par cette double intuitivité, cette psychologie de l'action arrête ainsi le devenir, bien qu'elle paraisse davantage « en devenir », et baigne moins dans le concret qu'il ne le semble : c'est qu'elle touche à un concret de non-identité et à un autre d'identité, mais par là même elle

y plonge moins profondément, alors que la conscience intellectuelle, source de l'expérience proprement cognitive, est davantage pénétrée par le concret (concret de non-identité) du fait même qu'il n'y a pas, pour elle, de concret contradictoire (d'identité).

On peut ainsi dire que, pour l'esprit humain, il existe une région où l'intuition se manifeste avec une certaine puissance, c'est celle de l'action ; intuition qui possède ici un connaissable semi-abstrait, tantôt rationnel tantôt irrationnel, et une sorte de semi-concret dualistique antagoniste. avec, évidemment, l'affectivité de décharge adéquate, plus difficilement éliminable et localisable, puisque l'intuition est une impasse. En effet, nous verrons que le concret est une actualisation facteur d'élimination, de rejet de l'affectivité qui s'écoule par elle. Plus une connaissance donc s'approchera davantage d'une connaissance conceptuelle proprement dite, et plus le concret de l'ordre antagoniste qui détermine l'élaboration de cette connaissance sera concret et riche d'affectivité à écouler. Mais l'intuition, dont nous connaissons maintenant le mécanisme, exige un concret plus vague et une affectivité, par là même, moins bien localisée. La conscience active, qu'on peut appeler intuitionniste, rejettera donc moins d'affectivité que la conscience intellectuelle ou proprement cognitive, et la proximité de celle-là de la crise que l'intuition transcende à peine fera que cette affectivité sera, là, plus pure, qu'elle colorera davantage le connu, que dans le connaître de la connaissance proprement dite, et, en même temps, qu'elle passera moins par le connaissant ; elle sera donc davantage *entre* le connu accidentel de l'intuition et le connaissant précaire qui l'éprouve. C'est pourquoi, une conscience qui est le siège d'une révélation intuitive est baignée par une sorte de qualité affective indéfinissable, non localisable, qui se donne comme une sorte d'angoisse voluptueuse : tous les « inspirés », tous ceux qui ont été le théâtre de l'« invention », de l'intuition à ses multiples degrés, dans quelque domaine que ce soit, connaissent cette présence émotionnelle. L'on comprendra davantage encore cet aspect de l'intuition quand on aura achevé la dernière partie de notre livre.

Mais, avant de terminer ce paragraphe, précisons encore que l'intuition, dans le devenir vital de l'esprit humain, dans celui du complexe corps-âme, vient du corps, de l'importance de son rôle. Le facteur corps, matière inorganique, par son actualisation de l'identité, de la causalité physique, au sein de ce complexe, conditionne doublement la connaissance intuitive. D'une part, l'intuition proprement dite, pour l'esprit humain en tant que la conscience intellectuelle le caractérise, ne peut apparaître que de par l'inhibition de ce qui provoque cette conscience, c'est-à-dire de par l'inhibition de l'actualisation du facteur d'intensité, d'évolution non-identifiante, autrement dit, de par la tentative d'actualisation de l'ordre physique, de la causalité d'identité, du corps, en tant que celui-ci relève de ceux-là, ce qui provoque l'intuition à contenu de temporalité hétérogénéisante. D'autre part, la conscience active qui s'éla-

bore ainsi, ce qui est donc une pression du corps sur l'âme (en tant que cette dernière, comme nous l'avons vu, signifie l'actualisation du contingent, du non-identique, etc.), conscience battue en brèche par la conscience intellectuelle, c'est-à-dire inhibée par le devenir vital, résistera d'autant plus à ce dernier que le facteur corporel s'y opposera avec plus de succès. Il arrivera ainsi que l'esprit humain, sur ce plan, que certains être humains voués à l'action ne pourront pas dépasser de beaucoup le stade d'une intuition de l'identité, du moins durant certaines périodes plus ou moins longues. Cela signifie que le principe d'évolution ou de non-identité ne peut pas s'actualiser ici aussi librement, par suite de la grande résistance que lui oppose, dans le complexe corps-âme ou matière-brute-vie, le corps, la matière brute.

Et cela vient confirmer certaines remarques des plus courantes. Qui ne s'est pas rendu compte, en effet, qu'un certain degré d'animalité, ce mot signifiant ici l'emprise du « physique » sur le « moral » au détriment du développement spirituel, facilite le pouvoir intuitif ! Aussi, le tempérament féminin, par exemple, plus conservateur, plus éthique, moins en proie aux différenciations vitales et donc davantage voué à l'action quotidienne, s'avère-t-il plus sujet à la connaissance intuitive et par là, également, aux oscillations d'une intuitivité d'identité et d'une autre de non-identité, d'où la réputation, souvent si fondée, de discontinuité et de contradiction dont ce tempérament jouit et l'impossibilité dans lequel on le tient d'une solide construction rationnelle.

Mais on doit reconnaître, en outre, que la connaissance plus vague que ces consciences prennent du devenir physique, de l'objectivité rationnelle d'identité est compensée par une connaissance (certes très vague, fugitive, elle aussi) du devenir vital, de la subjectivité irrationnelle de non-identité. Grâce à l'intuition, qui provient de l'action du corps, l'on connaît intuitivement l'âme ; et grâce à la double intuitivité antagoniste de la conscience active, issue d'une action alternative de plus ou moins égales semi-réussites ou semi-inhibitions respectives du corps et de l'âme, autrement dit, d'une prépondérance semblable de la matière et de la vie, l'on peut appréhender (certes rien qu'intuitivement) les deux termes de la dualité antagoniste, être le siège de la révélation de l'âme et de celle contradictoire du corps, se rapprocher du conflit immanent à l'existence même, de l'arrêt du devenir et donc de la plus riche présence affective (caractérisant seule notre notion d'être), comme nous le verrons dans nos pages finales.

Mais pour cette conscience intuitive, il s'agira de passer d'une intuition à celle qui lui est antagoniste le plus rapidement possible, c'est-à-dire de tenter de convertir ces intuitions, alternativement (plus particulièrement l'intuition de hasard, de temporalité, de non-identité, dont l'homme d'action est davantage la proie) en connaissances, afin d'en fuir le conflit, le doute, l'inquiétude et finalement la souffrance pure qui s'y installe, de par la paralysie réciproque des

deux facteurs logiques destinés à son élimination. C'est pourquoi, on finira, tôt ou tard, — l'homme d'action avant tout autre — par s'« user » dans l'action, usure qui est cette action même, qui est le but de cette action, et l'intuition du temps, de la négation, du changement, du chaos, du rien s'implantera davantage dans le complexe vivant corps-âme, jusqu'à l'emprise définitive du corps sur l'âme par le phénomène de la mort, en lequel, sans doute, cette intuition de la non-identité se convertira, se continuera plutôt en sa connaissance proprement dite.

L'intuition, pour l'être humain, est le signe que les forces de la mort le travaillent ; mais aussi la seule voie que l'existentialité logique à immanence de dualité contradictoire possède pour prendre une connaissance d'elle-même, autrement dit pour se saisir métaphysiquement.

LA CONNAISSANCE DE LA CONNAISSANCE ET LA PENSÉE CRITICISTE.

Nous arrivons enfin au problème capital de toute théorie de la connaissance, quelle qu'elle soit, celui qui consiste à se demander comment une telle théorie est possible, comment on peut connaître que l'on connaît et édifier, par là, une connaissance de la connaissance. Toute notre théorie de la connaissance, estimons-nous, est suspendue à ce problème, comme d'ailleurs, toutes les théories existantes de la connaissance, sans que leurs auteurs, toutefois, dans la plupart des cas, aient essayé de se le poser ou réussi à le résoudre. C'est qu'il est particulièrement dangereux, grave, et que nous ne voyons pas comment il peut recevoir une solution quelconque en dehors de celle que lui offre, presque de lui-même, notre point de vue philosophique. En effet, en ce qui concerne la connaissance, on peut considérer que l'on connaît, que l'on croit connaître, que l'on connaît vaguement, que l'on ne connaît pas ; on peut soutenir qu'il y a processus du connaître ou qu'il n'y en a pas. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il y a connaissance de la connaissance, puisque je connais que je connais ou que je ne connais pas. Dès lors, le problème de la connaissance de cette connaissance de cette connaissance se pose encore, et ainsi de suite, indéfiniment. Je ne peux même pas dire que la connaissance de la connaissance ne se pose pas ou n'est pas possible, puisqu'en le disant seulement, une connaissance se manifeste déjà, par là, qui entraîne le problème de sa connaissance, et ainsi de suite. Quoi que je fasse, je suis dans la connaissance : mais, en même temps, une connaissance me transcende indéfiniment. Comment l'arrêter ? Car, si la connaissance se connaît elle-même, elle ne se connaît qu'à l'infini, ce qui veut dire que la connaissance de la connaissance est reculée à l'infini, c'est-à-dire qu'il n'y a pas connaissance de la connaissance, alors que, moi, je connais que je connais. Et, comme nous venons de le dire, je ne peux pas soutenir que je ne connais pas que je connais, car, par là même, je connais que je ne connais pas que je connais, et le pro-

blème de la connaissance de la connaissance réapparaît. De plus, il est de fait que l'esprit humain, d'une façon générale, et nous-mêmes, en particulier, avons élaboré une théorie du connaître.

Or, si l'on fait appel à la constitution même de l'univers, selon les divers points de vue métaphysiques émis, pour justifier la possibilité de la connaissance du connaître, l'on s'aperçoit bientôt que les théories de la connaissance qui en relèvent empêchent elles-mêmes la connaissance possible de la connaissance, de par leur propre contenu. Ainsi, un monisme universel, de quelque nature qu'il soit, ne saurait faire comprendre comment un connaissant peut se détacher sans cesse d'un connu, afin qu'il y ait connaissance de la connaissance. En admettant même qu'il puisse, par définition, se connaître lui-même comme tel, il y aurait toujours une partie de lui qui ne se connaîtrait pas : la partie qui le connaît indéfiniment comme tel. De plus, si ce monisme est une identité, comment l'identité peut-elle se connaître elle-même ? En effet, d'un côté, comment, dans une identité, un connaissant et un connu peuvent-ils coexister, étant donné que, comme tels, ils ne peuvent être identiques (puisque'ils constituent un connaissant et un connu), et, d'un autre côté, comment l'identité pourrait-elle se voir comme identique, ce qui exigerait qu'une non-identité fût possible, et cela est exclu de par la définition même de ce monisme d'identité ? Mais, en admettant même que cette identité puisse se connaître elle-même, comment cette identité pourrait-elle connaître qu'elle se connaît comme identité ? Que si ce monisme est une non-identité, exactement les mêmes obstacles s'opposent irréductiblement, de par ce monisme même que la connaissance élabore, à la connaissance de cette connaissance.

Un dualisme universel de natures étrangères, c'est-à-dire l'existence de deux univers parallèles, n'apporte pas davantage de solution à notre problème. Si les univers sont parallèles, ils s'ignorent. Que si, de par un décret énigmatique, l'un connaît l'autre, malgré leur parallélisme, la connaissance de la connaissance n'est pas davantage possible, puisque le connaissant de l'un est le connu de l'autre et que le connu de l'un est le connaissant de l'autre, indéfiniment, sans que cette connaissance parallèle et réciproque puisse ainsi trouver le moyen de se saisir elle-même comme telle, de se connaître comme connaissance parallèle et réciproque.

Que si l'on conclut métaphysiquement à un pluralisme où, par exemple, chaque entité en connaîtrait une autre, aussi indéfiniment que le nombre de ces entités serait infini, connaissance qui est déjà impossible, à moins d'un commandement divin, puisque s'il y a pluralisme il y a hétérogénéité pure et donc ignorance réciproque des termes de cette pluralité, le problème d'une existence de la constitution dualistique de ces entités se poserait immédiatement, puisque chacune serait à la fois connu et connaissant, et ce dualisme nous ramènerait aux impossibilités de tout à l'heure. A moins que cette dualité ne soit antagoniste, selon notre conception philosophi-

que, auquel cas, et nous n'en voyons pas d'autre, le problème de la connaissance de la connaissance se résout de lui-même.

En effet, la théorie de la connaissance que cette partie de notre livre vient d'exposer, implique, dans son contenu même, la possibilité d'une connaissance de la connaissance, comme on a dû s'en rendre déjà compte. D'une part, elle permet de concevoir comment un connu peut devenir un connaissant, et celui-ci celui-là, comment, par conséquent, la connaissance de la connaissance est arrêtée à la connaissance de la connaissance en même temps que poursuivie à l'infini, de par la connaissance de la connaissance de la connaissance, etc., qui est un fait logique ; et, d'autre part, tout en accordant une existence nécessaire, une fonction indispensable au phénomène logique criticiste, en complétant le criticisme kantien par un criticisme antagoniste et en leur conférant à tous deux une signification nouvelle, elle permet de lever le criticisme du logique, du quantitatif dualistique antagoniste phénoménal par rapport à lui-même — ce qui fait qu'il peut se connaître, dans sa propre essence, comme nouménalité de non-être ou chose en soi en tant que non-en soi, laquelle, ne connaissant précisément qu'elle-même, ne peut connaître l'être. C'est précisément parce qu'il est dans la structure de ce qui possède le caractère du non-être de se connaître lui-même que le non-être ou le logique ne peut connaître que lui-même ; et cela constitue comme un nouveau criticisme issu de la connaissance de soi de ce qui, de par son caractère de non-être, peut se connaître soi-même.

Mais avant d'en arriver là, avant d'aborder le problème criticiste, explicitons d'abord ce que tout lecteur attentif devine déjà, c'est-à-dire comment la connaissance de la connaissance est la conséquence même de la constitution du connaître, tel que nous l'avons conçu.

Cette constitution nous a montré que le connaître était fonction d'une dualité de termes ou principes ou facteurs antagonistes. Aussi, le connaissant et le connu ne relevant pas d'un monisme quelconque, le connaissant qui connaît n'entraîne-t-il pas l'apparition du problème, rigoureusement et doublement insoutenable : comment, tout d'abord, un monisme, d'identité par exemple, peut-il se connaître lui-même, et, secondement, comment ce monisme d'identité sait qu'il se connaît comme monisme d'identité, afin qu'il n'y ait qu'un monisme d'identité (si c'est un autre qui le connaît, il n'y a plus monisme) ? Ce qui revient à se demander comment la connaissance de la connaissance est possible, après s'être demandé comment la connaissance seulement est possible, tout en demeurant dans le monisme, dans l'identité, par exemple.

Selon notre théorie, le connaissant qui connaît n'est pas dans le connu. Mais, dès lors, un connaissant devant intervenir à chaque fois pour connaître ce connaissant qui devient, à son tour, objet de connaissance, une connaissance de la connaissance de la connaissance, etc., à l'infini, sans aucun arrêt possible (sinon dans une entité

divine postulée par un acte de foi), s'impose, avec toutes les difficultés insurmontables signalées plus haut. Une dualité d'univers parallèles et étrangers, comme nous l'avons vu, de même qu'un pluralisme, ne sauraient justifier ma connaissance de la connaissance, à la fois par suite des natures étanches qui les peuplent (sans quoi, il n'y a pas dualité ni pluralisme) et par suite de l'infinité de ce processus de la connaissance de la connaissance de la connaissance, etc., qui rejette à l'infini la connaissance de la connaissance dont j'ai précisément besoin et dont je fais l'expérience, puisque j'élaboré une théorie de la connaissance, notamment des termes d'une dualité ou d'un pluralisme. (Selon cette dernière théorie, en effet, je connais qu'un terme connaît l'autre, et ainsi de suite.)

Mais si notre théorie de la connaissance nous apprend que le connaissant n'est pas dans le connu, elle nous indique en même temps que ce connu est le terme contraire et contradictoire du connaissant, qu'ils constituent, tous deux, des dynamismes antagonistes, et que, selon que l'un s'actualise et que l'autre en est, par là même, virtualisé, celui-ci revêt le caractère du connu et celui-là du connaissant. Si bien qu'à son tour, ce dernier se virtualisant devient un connu, sous l'effet de l'inhibition de l'autre, devenu un connaissant.

De la sorte, il y a toujours une connaissance possible du connaissant ; mais cette double et réciproque connaissance reste circonscrite à la dualité antagoniste : un terme connaît son contraire, celui-ci connaît celui-là. Cette dualité connaîtra ainsi alternativement chacun de ses deux aspects. Et comme chaque oscillation de ses termes est un connaître, on peut dire qu'à chaque actualisation de l'un des termes contraires, le processus cognitif qui en résulte est la connaissance du connaître virtuel antagoniste. En connaissant l'identité, je virtualise celle-ci par l'actualisation de la non-identité ; j'assiste donc à une disparition de cette dernière et à une illumination de celle-là. Inversement, en actualisant l'identité je vois une non-identité triompher de cette identité. Ainsi, le connaître de la non-identité, en connaissant l'identité, connaît le connaître de l'identité, et le connaître de l'identité, en connaissant la non-identité, connaît le connaître de la non-identité. Il y a donc, ici, connaissance de la connaissance, mais toujours d'un terme à l'autre. Par là même, il y a connaissance de la connaissance, indéfiniment (en principe seulement, puisque précisément le devenir logique, au moyen de ses deux devenirs inverses, tente de mettre fin à ce perpétuel « renvoi de la balle »), mais ce n'est qu'une connaissance de la connaissance alternativement réciproque, et non plus une fuite dans une connaissance indéfiniment transcendante et perpétuellement d'un véritable « autre », ni l'inconcevable identité ou non-identité en tant que monisme se connaissant lui-même en connaissant qu'il se connaît, en connaissant qu'il connaît qu'il se connaît, etc., indéfiniment, ce qui ramène nécessairement à la dualité, ni, enfin, cette dualité conçue comme un parallélisme de plans ou d'univers étrangers, ce qui non seulement interdit toute con-

naissance de l'un par l'autre, ces univers ne pouvant que s'ignorer, mais entraîne, au cas où cette connaissance réciproque aurait à la rigueur quelque réalité, de par ce dualisme même, l'impossibilité de la connaissance de la connaissance, un univers ne pouvant que connaître l'autre, sans qu'il arrive jamais à savoir qu'il connaît qu'il connaît (dans chacun de ces univers, en effet, le même insoluble problème de la connaissance de la connaissance, au sein d'un monisme, se pose derechef). Pour utiliser une image des plus significatives, comment trouver un miroir réfléchissant quand il ne s'agit que d'un monisme, ou que d'une dualité paralléliste, ou que d'un pluralisme, ou même que d'une dualité contraire sans dynamisme, c'est-à-dire à termes contraires actuels, tous deux rigoureusement ?

Le problème de la connaissance de la connaissance non seulement ne peut recevoir de solution, jusqu'à présent du moins, que de par notre théorie du connaître, mais témoigne de la nécessité de l'existence de la structure de ce connaître tel que cette théorie le décrit.

La connaissance de la connaissance, qui est un fait indiscutable (même, comme nous l'avons déjà dit et comme nous le verrons encore mieux tout à l'heure, quand on soutient que la connaissance est impossible, ce qui veut encore dire qu'il y a connaissance puisque je déclare que la connaissance est impossible, et alors la connaissance de la connaissance reprend ses droits), repousse le pluralisme : une connaissance de la connaissance constitue un monisme ; repousse le monisme : elle réclame une dualité, elle réclame un pluralisme dans la connaissance de la connaissance de la connaissance, etc. ; repousse enfin le dualisme : elle ne peut relever d'un parallélisme d'ordres ou d'univers, ni même d'une pure contrariété, c'est-à-dire d'une contradiction de termes statiques ; elle exige un devenir logique à dynamismes contradictoires pouvant passer respectivement de la puissance vers l'acte, et inversement.

Mais si le connaissant, selon notre théorie, connaît un connu antagoniste, en s'actualisant et en inhibant celui-ci, et si ce connu antagoniste, s'actualisant à son tour, ne connaît plus que le connaissant, maintenant connu antagoniste, d'un côté, l'actualisation, c'est-à-dire le connaissant, s'ignore toujours, ou ne connaît jamais que le virtuel, l'idéal, jamais ce qui « est », et, d'un autre côté, si une connaissance connaît la connaissance antagoniste, et réciproquement, ce qui explique le processus de la connaissance de la connaissance, comment cette dualité de connaître contradictoires se saisissant, par là même, l'un l'autre se connaît-elle comme telle, autrement dit comment pouvons-nous connaître que des connaître se connaissent, sans retomber dans la connaissance de la connaissance de la connaissance, etc., comment, autrement dit encore, notre théorie de la connaissance de la connaissance est-elle possible ?

C'est ici que le criticisme, disons plutôt, les criticismes interviennent et que, le phénomène du doute ou de la *question pure*, pour

elle-même, sans réponse possible, s'avérant être l'essence même de la pensée, l'attitude critique s'arrête, que, précisément grâce à la non-connaissance ou inhibition réciproque des connaîtres antagonistes, donc de la connaissance de la connaissance, le logique se saisit, de par son conflit constitutif, dans son immanence existentielle phénoménale même, la connaissance de lui-même étant lui-même, comme l'affirme le *cogito* cartésien, sans que Descartes, toutefois, ait vu les véritables raisons, la véritable structure de sa remarquable intuition.

Il faut distinguer ici le phénomène logique de la connaissance de la connaissance et la connaissance de notre théorie de la connaissance, conditionnant la connaissance de la connaissance.

Le phénomène logique de la connaissance de la connaissance est, comme nous l'avons vu, le fait qu'un connaître connaît et ne peut connaître que ce qui est susceptible de provoquer un connaître inverse. Ainsi, le connaître qui connaît l'identité connaît le facteur caractéristique, primordial, déterminant du connaître antagoniste ; inversement, le connaître connaissant la non-identité connaît ce qui constitue le fondement d'un connaître connaissant l'identité, c'est-à-dire un connaître contraire à celui de la non-identité et l'agent de ce connaître. Ainsi, connaître, c'est actualiser un terme de la dualité et virtualiser, en l'inhibant, le terme antagoniste, c'est n'apercevoir que ce dernier terme et, par là, connaître ce qui pourrait être ou est le facteur actualisé, dominant d'un connaître inverse. Le devenir que nous avons appelé vital connaît le devenir matériel, et celui-ci, en principe, connaît celui-là. Tous deux étant des connaîtres inverses, on peut dire qu'il n'y a jamais, au sein de la connaissance, qu'une connaissance de la connaissance.

Mais la connaissance est la fuite de la connaissance de la connaissance. Plus on s'approche, en effet, du conflit immanent au logique, plus la connaissance de la connaissance s'accuse, pour se perdre, par le doute, dans ce conflit même, qui est une sorte de connaissance de la connaissance sans connaissance, à vrai dire, qui n'est plus ni connaissance, ni connaissance de la connaissance, mais question pure. Plus, au contraire, ce conflit est transcendé par l'actualisation de l'un des facteurs, et qu'une connaissance proprement dite se constitue avec une intuitivité progressivement palissante, et moins il peut y avoir de connaissance de la connaissance.

Ainsi, le devenir de l'esprit humain développe une connaissance de l'identité, qui prend le nom de rationalité ; mais ce devenir, en permettant de plus en plus difficilement l'intuition de l'irrationalité, laquelle constitue cependant son caractère fondamental, sa cause (causalité d'antagonisme), inhibe de plus en plus la possibilité de la connaissance de sa connaissance.

C'est de la sorte que le criticisme fait son apparition. Il est impliqué dans le connaître même, en tant que connaître c'est à la fois relever du principe d'antagonisme, qui est l'essence de toute la nature dont ce connaître fait partie, et le transcender, le fuir, de

par l'actualisation monistique de l'un des termes de sa dualité et l'inhibition, l'exclusion, dans une virtualité progressive, du terme contradictoire que, seul, ce connaître, par là même, connaît. La connaissance donc de la rationalité d'identité comportera, du fait même qu'elle est une connaissance, un criticisme par rapport à l'univers dont elle est issue. Mais il faut délimiter là deux sortes de criticismes : un criticisme à l'égard de l'immanence logique et un autre à l'égard du devenir logique, tous deux engendrés simultanément par le processus même du connaître. Celui-ci ne s'élabore que précisément dans la mesure où l'immanence logique (le principe d'antagonisme) est transcendée. Il ne peut donc connaître ce dont il relève. D'autre part, en donnant naissance à un devenir logique par précisément cette transcendence, il ne peut connaître que ce qu'il inhibe, que l'ordre inverse du sien, et celui-ci à titre d'idéal, de possible. Un criticisme donc à l'égard de son propre devenir résulte du connaître même. Mais il y a, de la sorte, deux criticismes contraires, à l'égard du devenir logique, ceux que les termes antagonistes engendrent de par leur passage respectif vers l'acte.

Pour l'être humain, plus généralement pour le devenir vital, il y a un criticisme à l'égard du vital ou du subjectif, de l'hétérogène, du temporel, de l'analytique, du disparaissant, de l'intensité, etc., ou, si l'on veut, de l'âme, de l'indéterminé, du fondement de l'induction, de même qu'un devenir semblable à celui de la causalité physique doit engendrer un criticisme à l'égard du spatial, de l'extensif, du déterminé, de l'identité, etc. ou, autrement dit, du corps, du fondement de la déduction.

Toute connaissance donc ne peut qu'être porteuse d'un criticisme de la transcendence, qui lui fait ignorer l'essence du logique, dont elle relève, et d'un second criticisme, lequel est nécessairement, soit de la rationalité (identité logique), soit de l'irrationalité (non-identité logique).

Mais, de par la relativité existentielle d'antagonisme de la dualité logique des phénomènes, une actualisation ne pouvant devenir absolue, si bien qu'une connaissance absolue d'identité, pour l'esprit humain, ou de non-identité, pour un devenir inverse du sien, pour la matière, par exemple, est rigoureusement impossible, un criticisme rigoureux ne saurait exister, ni de la raison, ni de la contingence, et ni même de la transcendence du conflit immanent au logique.

Il y a donc un relativisme criticiste et un dynamisme criticiste. Le criticisme est un devenir. Il faut ajouter également qu'il y a, par là même, un criticisme du virtuel, de l'idéal, de la puissance. Au fur et à mesure que le connaissant connaît, c'est-à-dire qu'il s'efface à ses propres yeux, et que le champ cognitif se précise, il connaît ce qu'il inhibe. On peut dire donc que, dans ce sens, il connaît quelque chose de réel, quelque chose de lui-même, en tant qu'il est dualité logique antagoniste, à savoir le terme ou

la principalité antagoniste. Mais il ne peut le connaître que virtuel ; ce qu'il ignore donc, de par le connaître même, de par sa connaissance, c'est lui-même en tant que connaissant, c'est le devenir qu'il engendre et, en même temps, la réalité du devenir contraire : il ne connaît celui-ci, en effet, qu'à l'état de possible, de schème abstrait, qu'à l'état statique et idéal.

Or, le connaissant essaierait-il d'actualiser celui-ci qu'il cesserait de le connaître : une connaissance de son antagoniste, virtuelle, schématique, statique et idéale, lui prendrait la place. L'actuel ou le réel est donc toujours impossible à connaître, de par le connaître même (criticisme qui correspond à la considération courante selon laquelle on ne peut pas agir, contempler, etc. et se voir agir, contempler, etc.).

Mais, de même qu'il y a, dans le devenir de l'esprit humain, comme dans chaque devenir, d'ailleurs, une connaissance proprement dite et une connaissance intuitive, il y a un criticisme proprement dit et un criticisme intuitif. Selon le premier, issu des disciplines inductives, nous connaissons une identité rationnelle qui semble de plus en plus la réalité unique des choses. Mais selon le second, inhérent au processus déductif, comme nous l'avons vu, l'identité se revêt d'un caractère subjectif, commence à disparaître dans le connaissant, et une connaissance « larvaire », accidentelle d'une objectivité de non-identité, de diversité, qu'on ne peut pas conceptualiser, qui se présente comme une simple donnée extérieure, tente vainement de manifester, dans le champ cognitif, sa principalité et de se montrer, à son tour, comme l'essence monistique des choses. Ce criticisme intuitif est cependant moins rigoureux que celui de la connaissance proprement dite : il en résulte que l'on s'y trouve plus près de la connaissance de la connaissance, que l'on verra bien, comme extériorité, comme donnée, une diversité, une non-identité, mais non point à titre de vérité dernière et unique, et que l'on saisira bien, ce qui n'a pas pu disparaître dans la non-connaissance du connaissant, une identité rationnelle, mais subjective, phénoménale, comme forme, comme cadre du connaissant. Et comme l'intuition est une sorte de semi-actualisation et de semi-inhibition, qui laisse donc subsister un certain dynamisme dans le connu intuitif et un certain statisme dans le connaissant, l'on connaîtra ainsi le connaître même de l'induction, de la connaissance de la rationalité, sous l'aspect d'une diversité, d'une hétérogénéité chaotique, objective, extérieure, d'un changement contingent, se déroband à toute véritable étreinte, sur lesquels l'esprit humain lance une synthèse rationnelle subjective, superposée, à titre de cadre, de voile, de réseau, etc. extrinsèques.

C'est ainsi que s'explique la théorie de la connaissance de Kant, la connaissance qu'il a pu avoir du criticisme dont il est l'auteur. Car son criticisme se retourne, autrement, contre lui-même. Comment, en effet, connaître la pensée critique, si toute connaissance véritable est impossible ? Comment connaître que je ne connais

jamais que le phénomène (chez Kant, ce terme ayant le sens de l'apparence, de l'illusion), que mon interprétation idéale d'une donnée véritablement extérieure, si toute connaissance est soumise au même criticisme, car affirmer ce criticisme, c'est connaître quelque chose de vrai, sans quoi la connaissance même de ce criticisme serait illusoire ?

C'est parce qu'il y a, au sein du logique, un double criticisme antagoniste, des criticisms contraires qui peuvent s'annuler que l'intuition a pour effet, de par le devenir inverse dont elle jaillit et qui tente de neutraliser le devenir qui donne naissance à la connaissance proprement dite, à cause de l'impasse à laquelle elle est vouée et qui lui évite de cristalliser le criticisme dont elle est porteuse et d'après lequel l'irrationnel, le non-identique, la négation, le rien constitueraient le seul connu et se donneraient comme le fondement unique de l'univers, que l'intuition a pour effet, disons-nous, un retour au conflit originel, qu'une connaissance de la connaissance est possible et que Kant a pu élaborer son criticisme. Sa personnalité éthique, sa méthode déductive (il réfléchissait sur la psychologie intellectuelle, il n'en était pas l'agent, il ne la « vivait » pas, en homme de science, de laboratoire, du moins au moment où il construisait sa *Critique de la Raison Pure*) confirment, d'ailleurs, toutes nos considérations.

C'est, en effet, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire et comme nous le verrons encore ultérieurement, la psychologie volitionnelle, dont le comportement éthique constitue comme le cœur, qui offre à l'intuition le meilleur terrain d'éclosion. L'intuition, et donc également le criticisme intuitif qui en émane, sont souvent doubles, ici, c'est-à-dire à aspects, à révélations contradictoires. La connaissance, en effet, de l'identité, à cause de la résistance qu'oppose le devenir déterministe de la matière, du corps au devenir indéterministe du vital, à l'âme, ne dépasse parfois que difficilement le stade d'une intuition de l'identité. Dès lors, l'hétérogène ne pourra pas s'avérer bien subjectif et illusoire, et l'identité bien objective et abstraite. Et, parallèlement, l'intuition, que nous avons appelée proprement dite, celle issue de la domination minoritaire de l'extensité sur l'intensité, révélera une identité à « direction » subjective, dépendante du connaissant, et une diversité extériorisée dans l'objet, qui se veut objective, vérité du champ cognitif, sans toutefois que l'on puisse vraiment l'affirmer comme telle. L'on voit, dès lors, facilement comment les notions que ces deux intuitions inverses illuminent se neutralisent, si bien que ni l'identité, ni la non-identité ne peuvent plus se suffire à elles-mêmes et revendiquer chacune pour son compte la principalité monistique de l'univers.

Mais Kant, entraîné lui-même par le processus éthique intuitif dont il a du être le siège pour concevoir sa *Critique*, n'ayant aperçu qu'un seul criticisme, celui de l'identité, se laissera tomber dans le criticisme contraire, dont cette intuition est « grosse », et, en postulant un impératif catégorique, c'est-à-dire une identité, un déter-

minisme passant de la puissance à l'acte, il postulera, en même temps, une liberté, un libre arbitre suprême, comme réalité essentielle, comme émanation du « noumène ». Il évitera ainsi, à son tour, le dualisme antagoniste, en faisant de l'identité et du déterminisme l'instrument d'une contingence monistique fondamentale, à l'inverse de ceux qui, dans le processus du criticisme rationnel qu'il a décrit, font, de la liberté, du changement, de l'hétérogène, la réalité expérimentale, instrumentale, modale de la rationalité d'identité qui la transcende et qui en est l'essence. Il y a un criticisme de l'intelligence, de la science, et il y a un criticisme inverse, de la volonté et de l'éthique.

Mais ce criticisme, dans un cas comme dans l'autre, et c'est là encore que notre point de vue critique dépasse la pensée de Kant, s'il est une impossibilité de la connaissance de soi, en tant que ce dernier mot signifie la source de ce connaître criticiste, le devenir qui l'engendre, l'actuel, le dynamisme dont il est l'expression, il est une connaissance de l'« autre », en tant que cet « autre » est son terme antagoniste, une connaissance de la virtualité croissante de ce terme, et donc de l'un des deux principes essentiels de la dualité logique contradictoire. A la limite, asymptotique sans doute, de cette virtualisation, c'est la connaissance de l'un des termes de l'immanence logique même que ce criticisme par rapport au connaissant atteint. Et si, dans l'hypothèse d'une dualité de devenirs (matériel et vital) actualisant, chacun de leur côté, l'un des termes de cette dualité, les criticismes inverses qu'ils engendrent permettent, précisément de par l'interdiction qui les frappe de se connaître eux-mêmes, la connaissance réciproque des principes antagonistes, c'est-à-dire des termes, dans leur extrême virtualité, de la dualité logique, c'est donc la connaissance de cette logique même qu'ils construisent ; la dualité contradictoire, le logique, le principe d'antagonisme se connaissent, ainsi, eux-mêmes, de par l'effectuation de ces deux criticismes contraires.

En fuyant la connaissance de la connaissance, la connaissance, dans ce cas, aboutirait à la connaissance d'elle-même de la réalité logique, dans son essence principielle.

Mais, par là même, elle réaliserait un nouveau criticisme, celui qu'on pourrait appeler du logique pur ou de l'existence ou de la quantité en soi ou de la phénoménalité pour elle-même ou enfin du non-être, criticisme selon lequel, par le fait même que la dualité contradictoire ne peut connaître qu'elle-même, une connaissance de quelque chose d'autre demeure rigoureusement impossible. Cette connaissance *métaphysique* exclut donc celle de l'être (c'est-à-dire de tout ce qui, comme la logique, ne rentre pas dans la notion d'être), ce qui correspond bien, d'ailleurs, comme nous le verrons dans la partie finale de notre livre, au comportement de la réalité phénoménale quantitative ou de l'existentialité de nature purement logique actualisée rigoureusement en un non-être rigoureusement clos à l'affectivité, c'est-à-dire à l'être (puisque c'est l'affectivité

seule qui satisfait à notre notion d'être), au terme des devenir logiques inverses.

La connaissance d'elle-même de la pensée logique, de par sa contradiction immanente ou son conflit passé de la puissance à l'acte, serait donc, ce qui est inconcevable pour l'entendement humain, l'édification, dans le champ cognitif, d'une contradiction, sans plus de termes contradictoires, à titre de réalité dernière, d'un principe d'antagonisme pur et absolu. Il y a ainsi une connaissance de la connaissance, au terme de la dualité antagoniste en devenir, réciproque et définitive, qui, d'une part, arrête la connaissance et qui, d'autre part, fonde la connaissance de la connaissance, dans la connaissance d'elle-même de cette dualité, ce qui entraîne également l'arrêt de la connaissance de la connaissance, dans sa course vers la connaissance de la connaissance de la connaissance, etc., précisément en cette réciprocité, se suffisant à elle-même, de connaissances antagonistes absolues.

LE DOUTE ET LA QUESTION PURE.

Or, le phénomène du doute est justement la tentative d'actualisation concomitante des termes antagonistes, et le schème, par là, de ce qu'on peut appeler un non-être. En lui, deux connaître contradictoires alternent et s'inhibent réciproquement. Si ce doute n'est pas transcendé rapidement de façon à fortifier, soit la conscience intellectuelle, le connaître d'identité, le devenir vital, soit la conscience active, l'intuition, auquel cas le doute est le conflit-tremplin, l'antagonisme fécond de l'action, ces connaître deviennent progressivement de simples possibles ; les termes antagonistes se virtualisent de plus en plus, le doute devient de plus en plus fort ; enfin, il fait place à un malaise, à une inquiétude, à un contenu d'affectivité douloureuse, au fur et à mesure que l'oscillation des termes contradictoires est, pour ainsi dire, plus courte et plus brève, que ces termes disparaissent, par là même, de la connaissance, de par l'inhibition réciproque des connaître.

Ici, la marche de la phénoménalité existentielle est donc inverse de celle du devenir. C'est-à-dire qu'il y a régression vers un non-devenir, originel en quelque sorte, vers l'immanence virtuelle du logique. Il y a donc une connaissance qui s'efface petit à petit dans une connaissance de la connaissance réciproque, puisque la connaissance est la fuite de la connaissance de la connaissance, et que cette fuite est ici arrêtée. Mais, comme les connaître mêmes s'inhibent ici réciproquement, qu'il n'y a plus, petit à petit, d'actualisation, afin qu'il puisse y avoir cognition de la virtualité, mais donc intuition des deux côtés, présence de données logiques contradictoires de plus en plus rapprochées de par leur oscillation croissante, ces intuitions même pâlisent petit à petit et viennent s'évanouir en une sorte d'existence pure, sans plus de connaissance de la dualité contradictoire, en une sorte d'aconnaissance du principe d'antagonisme en tant qu'essence même du logique.

C'est ainsi que Descartes est arrivé par le doute à ne connaître que la pensée qui se pense elle-même, à n'apercevoir, comme réalité indubitable, que le logique, du fait seul qu'il y a doute, et à postuler son unicité du fait même qu'il subissait son existentialité pure en tant qu'*aconnaissante*,

Mais si les criticisms, ici, se résorbent, pour ainsi dire, dans l'immanence d'où ils jaillissent, cette immanence même, en tant que contradiction, n'est plus possible à connaître, une fois l'intuitivité contradictoire évanouie elle-même. Il y a, en quelque sorte, connaissance de la non-connaissance ou, autrement dit, question pure, question pour elle-même.

(Dès lors, signalons-le au passage, l'affectivité manifeste sa présence, comme nous le verrons, en une qualité de plus en plus douloureuse, au fur et à mesure que le conflit s'avère plus vif, c'est-à-dire que ses termes se paralysent davantage respectivement.)

Cependant, ce n'est là qu'un cas limite, de même que l'actualisation concomitante des termes antagonistes, par les connaîtres contraires, dans cette réalité quantitative qui correspond le mieux à la notion de non-être, n'est sans doute qu'asymptotiquement possible. La relativité d'antagonisme, le fait qu'une actualisation ne saurait être absolue, ni une virtualisation, par là même, rigoureuse, ce qui entraînerait l'anéantissement de la contradiction et donc du logique même, rend impossibles autant une connaissance absolue de la non-connaissance, c'est-à-dire la question pure rigoureusement pour elle-même, qu'une connaissance de la connaissance en une absoluité du principe de contradiction se connaissant rigoureusement lui-même.

Notre propre théorie de la connaissance, autrement dit, la connaissance que nous avons pu acquérir de la structure et du mécanisme des processus cognitifs, a donc été possible de par le contenu même de cette théorie. C'est la dualité antagoniste du logique qui a permis à la fois la connaissance et l'intuition, c'est grâce au phénomène de l'intuition que les connaîtres contraires peuvent, pour l'esprit humain, se révéler l'un à l'autre, enfin, c'est toujours grâce à cette essence dualistique contradictoire du logique que le criticisme que tout connaître engendre, tout en se justifiant et en s'étendant de la synthèse et de l'identité à l'analyse et à la non-identité, formant ainsi un double et inverse criticisme, a pu être levé, et qu'une connaissance d'elle-même de la dualité antagoniste, c'est-à-dire de l'essence même du logique, a été possible, en emprisonnant en elle-même la connaissance de la connaissance, soit par une évolution du doute vers une actualisation concomitante des termes antagonistes, à l'image des fins des devenir inverses, du corps et de l'âme, de la matière inorganique et de la matière vivante (par un développement de plus en plus puissant du tempérament actif, de la psychologie active, en ce qui concerne l'être humain), ce qui entraîne l'esquisse d'une principalité d'antagonisme absolue, donc d'une connaissance de la dualité par elle-même, soit par une

évolution à rebours de ce doute vers la question pure, pour elle-même, vers le conflit inhérent à l'immanence virtuelle du logique, ce qui entraîne l'esquisse d'une existentialité pure ou d'une connaissance de la non-connaissance, c'est-à-dire de l'inhibition de la connaissance comme fuite de la connaissance de la connaissance et comme criticisme. (Et cela par un affaiblissement des deux devenirs du corps et de l'âme, par l'échec et l'inquiétude, c'est-à-dire par une intuitivité double, du rationnel et de l'irrationnel, de l'identité et de la non-identité, intuitions antagonistes se poursuivant, se serrant de plus en plus, s'inhibant de plus en plus, ce qui constitue, ajoutons-le en vue des suggestions finales de notre livre, le processus esthétique même.) (1)

Ainsi donc, de même que, comme nous l'avons vu, la connaissance n'est pas possible sans une dualité antagoniste, la connaissance de la connaissance ou l'élaboration d'une théorie de la connaissance n'est pas davantage possible sans elle.

C'est parce que Kant a été constamment porteur d'une métaphysique monistique que sa théorie de la connaissance, que son criticisme se retournent contre lui-même. Le criticisme exige un dualisme à essence de conflit logique. Non seulement, en effet, répétons-le encore, si l'univers n'est qu'une nouménalité monistique ou, du moins, s'il ne contient pas en lui-même ce qui se donne comme connaissance : le phénomène du criticisme, on ne voit pas comment et d'où l'entendement a pu le faire sortir, mais cette théorie même tombe sous le coup de ce criticisme, car la considérer comme vraie, c'est connaître une réalité en soi, et c'est là justement ce que ce criticisme interdit formellement. D'autre part, cette phénoménalité de la connaissance, n'ayant pas de source, de principe, de nouménalité propre, n'existant pas par elle-même, selon Kant, ne peut pas être non plus étrangère au noumène extérieur, à l'objet en soi, car alors elle n'aurait aucun rapport avec lui et donc se suffirait à elle-même, serait à son tour un noumène : elle ne peut pas davantage en découler, car alors elle lui serait identique, à moins de convenir que ce noumène est de nature dualistique, mais alors, au sujet de cette dualité intrinsèque au noumène, le même problème des rapports possibles entre les termes de cette dualité demeure insoluble, inconcevable, au cas où l'on croirait à leur parallélisme ; si bien qu'en dernier ressort, on ne peut les considérer que comme antagonistes, en conflit, agissant l'un sur l'autre, de par leur constitution contradictoire et dynamique à la fois.

LES GRANDES THÉORIES DE LA CONNAISSANCE ET CELLE QUE NOUS VENONS D'EXPOSER.

Il n'est peut-être pas inutile de mettre en évidence la place qu'occupe notre théorie de la connaissance par rapport aux différents sens que les tendances philosophiques de l'esprit humain ont attri-

(1) C'est, en somme, par une expérience à la fois scientifique, éthique et esthétique, c'est-à-dire par le connaître rationnel, l'intuitivité irrationnelle et l'inhi-

bués au phénomène du connaître. Il nous semble, en effet, qu'en chacun de ces sens, une attitude répond à un des aspects de notre conception de la connaissance, laquelle, de la sorte, apparaîtrait comme relevant de tous à la fois, sans pourtant opérer une conciliation entre les métaphysiques diverses qui les soutiennent et dont elle se sépare complètement.

Ainsi, la pensée courante, le bon sens, l'intelligence immédiate et inévitable, comme également la pensée scientifique, l'intelligence inductive, en connaissant, ne peuvent pas se refuser à l'impression que quelque chose d'extérieur, d'objectif, d'une part, et de permanent, de rationnel, d'autre part, est appréhendé par l'effort du connaître. La connaissance, de la sorte, croît irrésistiblement, au moment où elle s'effectue, à un réalisme, et à un réalisme rationnel.

Selon notre théorie de la connaissance, également, le connaissant connaît ce qui n'est pas lui, et la connaissance que l'esprit humain élabore est effectivement celle d'un ordre extérieur, correspondant à l'univers matériel, celle d'un objet et d'une identité, sous forme de conservation, de fondement unique demeurant le même, etc. Elle explique, de plus, pourquoi elle est telle, irrésistiblement. En connaissant inductivement, en tirant les lois des phénomènes et en définissant des vérités objectives naturelles, on ne peut que subir cette impression de réalisme, de par la constitution même du devenir logique de l'être humain.

Au réalisme platonicien, à une connaissance qui s'achemine vers des idées objectives, vers des types idéals, notre théorie de la connaissance n'est pas davantage étrangère. La notion d'un connu qui s'achemine et doit s'acheminer vers une idéalisation progressive, vers une abstraction de plus en plus pure répond tout à fait au processus de l'induction, tel que nous l'avons décrit : le connu se manifeste de plus en plus sous forme conceptuelle, sa principalité se détache progressivement du vécu, de l'actuel, du qualitatif, qu'elle transcende.

Quant au pluralisme de ces « idées », à l'hétérogénéité qui coexiste ici avec leur identité et leur statisme respectifs, en un discontinu d'absolus idéals, c'est là le schème ou la téléologie des devenirs inverses engendrant leur connaître respectif, devenirs de par lesquels la non-identité et l'identité coexistent en une même actualisation idéale, et c'est ce que l'on saisit par la double intuition résultant d'une déduction qui inhibe l'induction et d'une induction qui inhibe la déduction, c'est-à-dire plutôt d'une induction qui se heurte à la résistance de la déduction, si bien qu'elle s'arrête au stade de l'intuition et ne peut élaborer sa connaissance proprement dite. Aussi, Platon a-t-il eu la conviction nette que les idées ne pouvaient être connues, dans leur essence, qu'intuitivement, de par un contact direct avec leur présence intel-

lection réciproque des connaissances, que notre théorie de la connaissance s'est élaborée et se légitime,

ligible. Notre théorie n'y contredit pas, bien au contraire, mais en donne ses raisons propres.

Ce qui se trouve donc, jusqu'à présent, dans le réalisme qu'on pourrait appeler vulgaire et dans le réalisme platonicien du connaître, se trouve également dans notre théorie de la connaissance, en faisant abstraction bien entendu des métaphysiques qui les intègrent ou dont elles dérivent. Mais le phénomène de la connaissance, tel que nous l'avons décrit, contient encore bien d'autres aspects, répondant à d'autres théories du connaître.

Nous avons vu, en effet, que le criticisme était inhérent au connaître. Notre théorie de la connaissance tient compte de la découverte kantienne, mais, en saisissant le criticisme également dans l'action et non plus seulement dans la raison, elle empêche que la *Critique* ne se détruise elle-même ; elle permet, en effet, que son interdit soit levé à l'égard de la connaissance de la connaissance et qu'ainsi le logique puisse se saisir lui-même dans sa structure et sa signification. Par où, le *coqito* cartésien et le doute qui y mène découlent du phénomène criticiste lui-même, et par quoi, la connaissance d'elle-même, et rien que d'elle, de la pensée logique détermine un criticisme nouveau, celui de la connaissance de soi de la phénoménalité pour elle-même, laquelle exclut la possibilité d'une connaissance de ce qui lui est véritablement extérieur, c'est-à-dire du qualitatif, plus généralement de l'affectif (comme en fait foi d'ailleurs l'histoire de la connaissance, à laquelle s'est toujours dérobée l'affectivité), que nous verrons, à la fin de notre livre, revêtir à la fois les caractères ontologiques et ceux du nouveau.

Mais, pour l'esprit humain, le criticisme le plus manifeste est celui de l'identité, car celui de la non-identité ou de la déduction n'est qu'un criticisme de l'intuition, c'est-à-dire un criticisme veléitaire, en germe, comme l'intuition qui l'engendre. C'est ce qui explique la *Critique de la Raison pure*, comme aussi, grâce à ce connaître intuitif contradictoire qui connaît le connaître de cette *Raison*, la connaissance de cette *Critique*.

La pensée idéaliste allemande (Fichte, Schelling, Hegel), avec sa dualité oppositionnelle constitutive de l'esprit, du logique même, se trouve davantage encore dans le voisinage de notre théorie de la connaissance. Elle constate, comme nous, que le moteur du devenir est l'antagonisme, la contradiction, et que toute connaissance en est fonction. L'œuvre de Kant ne pouvait pas ne pas mener à cette philosophie. Mais précisément, comme l'explique notre théorie du connaître, du fait même que de l'intuition déductive on aperçoive une identité agissante se heurter à une non-identité oppositionnelle, laquelle ne peut pas se muer en connaissance proprement dite (de par l'organisation même du devenir vital de l'esprit humain), et que du sein de l'induction une identité s'affirme de plus en plus comme le connu essentiel, alors que le non-identique tente de disparaître, par là même (et le *xix^e* siècle, ne l'ou-

blions pas, a été le siège par excellence de la réussite de l'induction, dans l'édification de la science rationnelle), la spéculation philosophique, en possession de cette intuition et de cette connaissance, ne pouvait qu'aboutir à la conception d'une dualité oppositionnelle rien qu'instrumentale, dont la fin secrète, l'œuvre dialectique consisterait dans l'élaboration d'un monisme d'identité. Ajoutez à cela la connaissance de l'existence pure et simple que prend cette dualité de son essence logique, c'est-à-dire la disparition de la connaissance de la connaissance qui puisse en révéler la structure, de par la coexistence des virtualités ou des connaître intuitifs s'inhibant réciproquement de plus en plus dans l'immanence du logique lequel ne peut plus, dès lors, qu'exister par rapport à lui-même (ce qu'on pourrait appeler un criticisme de l'immanence ou de l'existentialité et ce à quoi conduit le doute), ajoutez donc à cela le *cogito* cartésien, et tout l'idéalisme romantique s'explique par notre théorie de la connaissance. Et, bien que le principe d'antagonisme soit, selon nous, irréductible et le fondement même du logique, la connaissance que ce logique prend de lui-même, et rien que de lui, la solitude de ce logique, dans, si l'on ose dire, sa nouménalité phénoménale, à travers tout son devenir, constituant, en somme, un idéalisme intelligible, lequel, comme tel, est d'accord avec tout idéalisme. C'est la structure et le mécanisme de l'essence de cet idéalisme qui, pour nous, étant une contradiction fondamentale, un conflit immanent, ne sauraient s'accorder avec le contenu de l'idéalisme allemand. Notre théorie de la connaissance, comme toute la philosophie qui en a préparé l'explicitation, montre à la fois pourquoi cette dualité antagoniste est irréductible et essentielle, et comment l'idéalisme allemand, qui cependant l'a bien saisie, qui lui a accordé une large place dans son système, l'a transcendée finalement, n'ayant pas pu s'y maintenir, au moyen d'un monisme dialectique dont on connaît les insurmontables difficultés.

Quant au subjectivisme schopenhauerien, avec toutes les écoles indoues dont il relève, notre théorie de la connaissance le retrouve dans l'un des deux connaître qu'elle décrit, et en explique la possibilité, la genèse et la signification. Il y a, en effet, un connaître, celui dont dépend la déduction, celui de la conscience volitionnelle, de l'éthique, de par lequel l'identité s'actualisant disparaît, comme apparence, fumée, mirage, du champ cognitif dans lequel s'installent l'hétérogène, le changement, la disparition, le « rien ». Le criticisme de la non-identité, qui en est engendré, fait s'effacer, aux yeux du connaissant, le dynamisme spatialisant, constructif, de rationalité identifiante, sous forme d'objet-phénomène (nous savons, en effet, qu'objet et connu ne sont pas termes synonymes, que l'objet relève de la synthèse, du permanent, de l'identité, le sujet relevant de l'analyse, de la négation, de la non-identité, si bien que le connu, comme le connaissant, peuvent être sujet et objet) ou de volonté d'objectivation, et dresse, à titre de connu essentiel, le néant statique, fondamental, nouménal d'un sujet universel.

Mais une critique de la volonté pure peut être faite, de même que Kant a fait la critique de la raison pure. Notre théorie de la connaissance les contient toutes deux.

La connaissance issue de la métaphysique de Schopenhauer est celle de la psychologie volitionnelle, de l'homme d'action, du comportement éthique, dans son mécanisme propre, comme nous le verrons plus loin.

Il y a donc, de par notre théorie de la connaissance, une connaissance qui coïncide avec celle de cette doctrine. Et ce n'est pas une simple illusion, puisque dans la constitution même de la réalité logique et de la phénoménalité pour elle-même, il existe, en effet, un terme, un principe d'analyse, de non-identité, de destruction, de néant. Ce que connaît la philosophie de Schopenhauer n'est, certes, pas ce par quoi elle connaît, n'est que le terme idéal, idéel, virtuel, inhibé : c'est le connu du connaître dont le connaissant actualise précisément l'identité, c'est-à-dire la réalité physique, le devenir déterministe, connu qui ne peut dépasser le stade de l'intuition, comme nous le savons, dans l'esprit humain. Mais ce connu est précisément le connaissant ou l'actualité ou le dynamisme agissant du devenir vital, dont c'est l'identité qui est le principe antagoniste idéalisé, idéélisé, virtualisé, inhibé et donc le connu. A cet égard, donc, la connaissance qu'engendre la philosophie schopenhauerienne saisit notre devenir vital, la réalité caractéristique de notre esprit humain, dans lequel le « néant » passe vers l'acte et la « représentation » s'idéalise, est repoussée et inhibée ; seulement, ce « néant » est ici un dynamisme, au lieu d'être un fond statique des choses, et c'est cette « représentation » qui est un statisme progressif, au lieu d'être un dynamisme, comme dans ce que révèle à Schopenhauer son propre processus cognitif.

Enfin, en ce qui concerne le pragmatisme, la célèbre doctrine selon laquelle une connaissance est une action, un procédé utilitaire, une manœuvre qui réussit, il faut reconnaître que notre théorie s'y apparente par bien des points, qu'elle contient du pragmatisme en elle, en même temps qu'elle explique la possibilité et le sens de cette conception du connaître.

La connaissance, selon nous, est un devenir, une actualisation et une inhibition, et une construction utile à ce devenir, dont ce devenir profite, qui permet ce devenir. Le passage à l'acte d'un dynamisme potentiel est la source du connaître, son mécanisme, sa fin même. A cet égard, déjà, si c'est dans ce sens que l'on emploie le mot d'action, notre théorie est pragmatiste.

La notion de *fil conducteur*, qu'emploie W. James, de *commodité*, qu'utilise H. Poincaré, de *réussite*, si fréquente dans le langage des épistémologues et savants contemporains qui ont rompu avec le réalisme, dans ses deux sens, vulgaire et platonicien, implique une oppositionnalité ; elle dérive, d'ailleurs, de la notion de lutte contre le milieu, d'adaptation, de conquête des conditions favora-

bles, de défense, donc d'une dualité d'entités qui essayent de se détruire l'une l'autre.

Une conception pragmatique de la connaissance se fonde donc sur un dualisme antagoniste. Nous ne saurions être, évidemment, plus proches d'un tel point de vue. Un certain ordre veut triompher d'un ordre qui le refoule, et la connaissance ne sera que le signe de sa réussite. Mais quels sont ces ordres ? S'ils sont étrangers, ils ne peuvent s'opposer ; si l'un est une neutralité, comme on a essayé de le soutenir, il n'y a évidemment pas lutte ; s'ils sont identiques, il y a encore moins de possibilité d'un conflit quelconque. A supposer même qu'il y ait encore connaissance, en dépit de toutes ces considérations, elle ne sera certes pas une commodité, une réussite, une vérité-utilité, par opposition à une erreur-nocivité.

Quels sont donc ces ordres qui s'opposent ? Le pragmatisme prend sa source dans le vitalisme, d'une part, dans le kantisme critique, de l'autre. Mais, dès lors, il sera un empirisme commandé soit par un vitalisme à aspect finaliste, soit par un évolutionnisme aveugle, par un principe d'hétérogénéisation, de différenciation, de changement et de transformation constituant une poussée se suffisant en quelque sorte à elle-même, ne signifiant rien de plus que ce qu'elle est. Autrement dit, l'ordre dont l'esprit humain, dont notre action est le siège, le véhicule, ordre qui réussit toujours plus ou moins et qui subit en même temps des échecs, devant lequel donc demeure toujours un ordre contraire, qui le contrecarre, avec, à son tour, plus ou moins de succès, devra être, soit une synthèse, un principe de continuité homogène, un dynamisme d'identification, de permanence à l'état potentiel, comme fin vers laquelle les comportements humains essayeront de s'élancer, c'est-à-dire qu'ils tenteront d'actualiser, et il apparaîtra comme vrai ce qui satisfait à cette exigence, mais alors l'ordre extérieur ambiant, le milieu, la matière précisément sur laquelle travaille l'impulsion pragmatique et qui s'oppose âprement à cette dernière sera forcément un chaos, une diversité irrationnelle, une non-identité à base de pur hasard, qui se veulent comme tels, soit, au contraire, un effort d'indétermination, de liberté, d'anarchie, de développement vers l'hétérogène, un attentat constant au *même*, à l'uniforme, à la monotonie, etc., en un mot à la causalité stricte, et c'est, maintenant, l'ordre extérieur ambiant qui contiendra cette dernière, constituant le déterminisme physique en lutte avec le vital.

Il y a ainsi deux pragmatismes sous le même mot : mais, pour inverses qu'ils soient, ils ne tombent pas, à vrai dire, l'un dans la téléologie, l'autre dans le mécanisme : ils se rapprochent plutôt tous deux du scepticisme, quant au contenu de la vérité, de la connaissance, et, pour eux, le connaître est un comportement utile (sans finalité proprement dite) au développement, à l'actualisation de ce dont l'agent connaissant est porteur.

Le pragmatisme que nous venons de définir en second lieu, est celui dont relève l'école bergsonienne, avec toutes ses nuances. La

vie est hétérogénéité incessante et la connaissance est l'image de ce qui s'oppose à l'épanouissement de cette liberté immanente. Et comme le pragmatisme ne saurait se maintenir dans la dualité, et que le criticisme de Kant a montré le caractère phénoménal illusoire, voire anthropomorphique de la rationalité, dans le langage de Bergson, de la spatialité, l'indéterminisme, le changement incessant, la liberté constitueront le fondement des choses, nous oserions dire, le noumène, la connaissance de pure rationalité identifiante n'étant que le spectacle d'un courant extrinsèque à la vie, colorant l'action qui le surmonte.

Nous ne discuterons pas ici à nouveau ce pragmatisme vitaliste ; dans l'étude critique que nous avons faite de la philosophie de Bergson, dont on se souvient sans doute, nous avons exposé les difficultés auxquelles celle-ci se heurte et l'impossibilité qu'il y a, de par les données mêmes sur lesquelles se fondent ses conceptions, d'éviter la dualité antagoniste immanente et d'accorder à un ordre plus de réalité qu'à l'autre. Si la connaissance est celle de l'identité spatialisante s'opposant à la vie, et si sa « vérité » est pragmatique, utilitaire, c'est que donc rien n'y correspond, en dehors de la vie, et que donc la vie la conçoit de par son utilité. Comment, dès lors, d'un côté, pourrait-elle jaillir d'un contenu vital qui s'y oppose et qui n'est cependant pas à base d'antagonisme, qui, de plus, ne la contient pas dans son essence, et pourquoi, d'un autre côté, la vie en aurait-elle besoin ?

Tout cela, au contraire, s'explique, si l'on accorde une réalité à cet ordre anti-vital, et si l'on considère que la connaissance de cet ordre est précisément la connaissance de ce que l'on évite, repousse, de ce dont on triomphe, ainsi que le montre notre théorie de la connaissance ; elle nous a, en effet, fait voir qu'on ne pouvait jamais connaître que ce que l'on inhibait.

De toute façon, notre théorie de la connaissance contient ce pragmatisme vitaliste, dans ce sens que, selon son point de vue, notre connaissance de la rationalité spatialisante ou identifiante est le signe de la défaite de celle-ci, infligée précisément par le dynamisme antagoniste d'indétermination dont nous sommes le siège ; son utilitarisme réside dans le fait qu'elle témoigne de la réussite du devenir vital, alors que l'erreur et l'irrationalité, dans le champ cognitif, témoignent, au contraire, d'un recul, d'un échec de ce devenir, puisque c'est le devenir matériel d'identité qui le provoque.

Mais la même théorie de la connaissance n'exclut pas, par là, l'autre pragmatisme, celui que nous avons décrit en premier lieu, et selon lequel la vérité, la connaissance ressortissent d'un effort à aspect téléologique dont le but est la rationalisation d'un milieu, d'un univers extérieur à fondement de hasard, d'irrationalité. Ce pragmatisme est davantage l'apanage de l'homme d'action ou de l'esprit déductif, de celui qui essaye d'imposer aux phénomènes des normes, des lois *a priori*, de réaliser des « plans » ; le tempérament

scientifique déductif s'y rattache. Au fur et à mesure qu'il tente d'actualiser la rationalité idéale, potentielle, dont il est le siège, des faits extérieurs s'y dérobent, et, petit à petit, une irrationalité objective essaye d'envahir le champ cognitif, le connu. Mais comme une connaissance de cette irrationalité est impossible, que, toutefois, l'intuition l'impose, comme, de plus, l'induction réussit en un devenir oscillatoire et progressif et que, cependant, le connu d'identité, de synthèse, s'avère, de par l'intuition qui fournit cette irrationalité, subjectif, illusoire donc, et comme, de plus encore, le doute doit être évité, c'est-à-dire l'hypothèse d'une dualité antagoniste, l'on considérera la vérité, la connaissance comme simplement pragmatiques, autrement dit comme les symboles d'une synthèse, d'un continu rationnel, d'une réussite organisatrice vitale éphémères comme la vie, au sein d'un univers dont l'essence est le chaos, le hasard. La tentative de vivre, d'actualiser la rationalité, ouvre la perspective d'un univers irrationnel, et subjectivise, péjorativement, cette rationalité.

Nous savons à quoi correspond, dans notre théorie de la connaissance, ce pragmatisme. Si cette attitude est proprement celle à laquelle conduit l'action (ce mot dans le sens précis que nous lui donnons et que nous examinerons plus en détail dans le chapitre consacré à la psychologie volitionnelle) on peut dire qu'ici, la croyance que la vérité rationnelle est une simple action, un passage à l'acte de l'identité répond à la réalité même du processus déductif ou de la finalité : et son caractère subjectif — donc rapporté au vital qui nous définit, dont nous participons —, non fondamental, passager, somme toute, illusoire, avec, en face, une objectivité de non-identité et d'indéterminisme qui s'affirme comme fondement des choses, explique la possibilité de ce pragmatisme.

Mais le pragmatisme propre à notre théorie de la connaissance se manifeste surtout dans ce fait que les connaîtres inverses dont l'esprit humain est le théâtre, connaître intuitif de non-identité et connaître de connaissance proprement dite ou d'identité, témoignent, le premier, de la réussite, minoritaire sans doute, mais non moins utile, de la matière, du corps, du déterminisme, dans son opposition au devenir vital, lequel, sans elle, ne serait plus qu'une différenciation, une non identité, une destruction actualisées, définitives, arrêtant, par là même, tout devenir, et, le second, de la réussite, majoritaire sans doute, de l'intensité, de la matière vivante, de l'âme, de l'indéterminisme, devant l'opposition du devenir de causalité physique, ce qui permet précisément le devenir vital.

Tout connaître est ainsi un processus qui réussit plus ou moins : et son utilitarisme consiste dans le devenir qu'il engendre, dans la transcendence de la dualité antagoniste, du conflit logique qui s'opère par lui. Dans ce sens, toute vérité, intuitive ou théorique, est pragmatique.

Dans notre dernière partie nous verrons que le caractère pragmatique de la connaissance, telle que notre théorie la définit, se manifeste également par un autre aspect, dans la fonction qu'elle assume de rejeter l'affectivité, ou la donnée ontologique, hors du conflit qui permet sa présence, de par précisément la transcendance, constituant cette connaissance même, de ce conflit.

CHAPITRE II

La conscience

CONSCIENCE ET SUBCONSCIENCE OU INCONSCIENCE.

Le mot de conscience désigne en général deux ordres de phénomènes, lesquels, s'ils ne sont pas d'une nature différente — à moins qu'on ne fasse relever l'un d'eux de l'affectivité — se distinguent cependant l'un de l'autre. Sous ce terme on entend tantôt l'état de conscience par rapport à des mouvements, tendances, mécanismes inconscients, tantôt toute la vie psychologique, comprenant aussi bien l'ordre conscient que l'ordre inconscient. Nous accorderons, également, ces deux sens à la notion de conscience.

De même, en effet, que la connaissance comprend le connaissant et le connu, la conscience comprendra l'inconscient ou le subconscient et le conscient. D'autre part, de même que la connaissance désigne l'intuition et la connaissance proprement dite, en un mot, le contenu du champ cognitif, la conscience désignera, à son tour, le contenu du champ conscientiel.

C'est qu'entre la connaissance et la conscience — chacun de ces termes dans leurs deux acceptions respectives —, il n'y a, selon nous, qu'une différence de degré. Différence qui a, cependant, d'importantes conséquences. Ainsi, tout d'abord, si la conscience mène à la connaissance, si toute connaissance doit emprunter la route de la conscience, cette dernière n'est guère une connaissance, ni intuitive ni proprement dite. La conscience, cependant, fait partie du processus du connaître, en est même la trame. Le connaître, comme nous l'avons vu, est une actualisation d'un ordre et une inhibition de l'ordre antagoniste ; l'actualisation revêt l'aspect du connaissant et ainsi s'efface du champ cognitif, et l'ordre inhibé, virtualisé s'impose comme connu extérieur objectif. Cette actualisation sera donc inconsciente ou subconsciente par rapport à ce connaissant, et cette virtualisation en fournira la conscience. Mais s'il y a connaissance, et donc processus du connaître intégrant le processus conscientiel, ce ne sera plus la simple oscillation de ses termes antagonistes, avec plus ou moins d'actualisation et de vir-

tualisation conséquente, qui s'opérera, mais un devenir, de par le nombre majoritaire ou minoritaire, de par la réalité statistique des inhibitions, des passages à l'acte et des potentialisations de ces termes, ce qui constituera, soit la connaissance proprement dite, soit l'intuition. La conscience, ainsi, est comme l'espèce par rapport au genre, ou l'individu par rapport à l'espèce. Aussi, l'état de conscience n'est-il jamais statique au degré où peut l'être l'état de connaissance. Il est à remarquer, en effet, qu'une connaissance, qu'elle soit une certitude médiate ou une intuition, une donnée immédiate, se donne, d'un côté, comme statique (relativement, bien entendu) et, d'un autre, comme à la fois extérieure, indépendante et en dehors de tout conflit. La connaissance proprement dite se trouve-t-elle devant une erreur, une apparence, l'intuition coexiste-t-elle avec l'ordre opposé à celui qu'elle révèle, que tous deux semblent engendrer un dualisme paralléliste, lequel, même s'il est à termes contraires, n'est pas à termes contradictoires, c'est-à-dire qu'en tant qu'il y a connaissance proprement dite ou intuition les termes en présence se manifestent dans un conflit virtuel, statique, quand ils ne sont pas aperçus, et c'est le cas le plus fréquent, comme des univers indépendants. Il n'en est pas de même de l'état de conscience. Celui-ci participe toujours plus ou moins d'un choc ; dans l'état de conscience, il y a conscience de facteurs oppositionnels, de ce qui est éclairé soudain par la conscience et de ce qui disparaît dans l'ombre, de par cet éclaircissement ; et, en même temps et par là même, après la brusque apparition du conscient, qui traverse toujours un seuil, seuil qui est précisément la limite de dépassement de l'équilibre symétrique des virtualités antagonistes, après cette brusque apparition, la conscience témoigne d'un progrès de cette conscience, d'un dynamisme conscientiel — progrès, dynamisme, vite happé, d'ailleurs, par le « connu » de la connaissance, si bien que le conscientiel disparaît, par là, ou est inhibé par un autre dynamisme conscientiel contradictoire. L'état de conscience, tout le monde en conviendra facilement, ne peut se maintenir à l'état de spécificité conscientielle : ou bien il est ramené à un connu, de connaissance proprement dite ou d'intuition, ou bien un autre le supplante (qui ne peut être qu'antagoniste, sans quoi ce serait le même état ou un état différent sans la conscience d'un *autre* état, cet état « différent » devant s'opposer au « même » et l'inhiber, en tant que différent, pour qu'il y ait véritablement état de conscience différent).

La conscientialité est donc l'existentialité en train de s'arracher au conflit ou à son immanence logique et de se diriger, de se localiser, de se concentrer vers le potentiel, l'inhibé. La conscientialité, c'est la transcendance même en tant que transcendance : conscientialité qui s'éteint dans la connaissance du transcendé ou bien est résorbée, pour ainsi dire, par l'*aconscience* du conflit même ou de la sensation pure, *aconscience* dont nous traiterons au chapitre consacré à notre théorie de l'existence.

Il y aura donc, dans le processus conscientiel, un inconscient, plutôt un subconscient dynamique, en tant qu'agent, et une conscience progressive et brève, non pas du virtualisé, mais de la virtualisation même.

C'est ce qui explique l'impression irrésistible que nous avons tous d'une *activité* conscientielle, comme aussi d'un choc, d'une réaction, sans pourtant que nous puissions classer l'état de conscience (à moins de considérer ce à quoi il mène et qui est un connu extérieur) en dehors de nous, tout en le sentant en quelque sorte objectif par rapport à ce qui l'éprouve, à la conscience qui en est le siège ; c'est ce qui explique, également, que, tout en étant la réalité inconsciente qui l'éprouve, qui le découvre, le provoque, etc. (les termes sont nombreux pour décrire toutes les variétés de conscientialité), que, tout en étant ainsi, comme conscients de cette inconscience (ou subconscience), ce qui se comprend par le fait que l'on assiste, pour ainsi dire, à la disparition de l'agent de cet état de conscience de par son actualisation, nous ayons l'impression que cette réalité inconsciente nous dépasse, que nous sommes la proie de ses « forces obscures », en d'autres termes, que nous saisissons une certaine objectivité en elle. L'objet et le sujet, en effet, ne sont guère différenciés ici, comme dans la connaissance proprement dite ou dans l'intuition (dans cette dernière, ils coexistent avec une égale exigence de principialité cognitive, autant dans le connaissant que dans le connu, mais ne se confondent pas) : ce sont des tendances.

Dans la conscience humaine tout, d'ailleurs, est tendance. Certes, la conscience pure n'est pas encore tout à fait une tendance ; cette dernière est déjà un commencement du connaître. Mais le devenir logique dont relève l'être humain ne laisse plus beaucoup de place pour la conscientialité en tant uniquement que telle. Celle-ci serait possible sur le simple trajet de la puissance à l'acte, avec conscience du trajet de l'acte à la puissance ; ce serait là un éclair, qui ne serait ni intuition ni connaissance ; mais cela, en dehors de tout devenir. Nous savons ce que celui-ci implique et ce qui le détermine.

La tendance sera donc ce qui aura « tendance » à s'actualiser le plus souvent. C'est la direction imprimée par le devenir à la conscientialité. La tendance sera ainsi toujours subconsciente. La « tendance à... » sera donc la tendance à actualiser le contraire de ce qui s'éclairera par la conscience de cet « à... ».

Il y aura donc une tendance qui sera la tendance de l'actualisation la plus fréquente, mais il y en aura une autre, inverse, celle de l'actualisation la moins fréquente. Ainsi, deux sortes de tendances se partageront la conscience. Il en résultera deux sortes de subconsciences avec leurs consciences adéquatement antagonistes.

Que les tendances soient l'apanage du subconscient, tout le monde l'admet. Mais que ce à quoi elles semblent « tendre », c'est-à-dire que ce vers quoi leur action, leur « décharge » semble se diriger, de par l'état de conscience qu'elles provoquent, soit l'inverse, l'antagoniste de ce dont elles sont porteuses et, plus même,

la virtualisation de ce qui s'illumine dans l'état de conscience, cela paraît bien paradoxal. Néanmoins, combien d'expériences humaines nous montrent à quel point on aime, on connaît l'inverse de ce dont on est l'agent. Les romanciers, les dramaturges excellent dans l'art de mettre en évidence ces deux courants contradictoires, dont l'un est celui que les personnages actualisent et l'autre celui qui habite leur conscience et qu'ils prennent pour la seule réalité. Dans l'expression même : « on désire toujours ce que l'on n'a pas », n'est-il pas manifeste qu'on est conscient de ce qui manque, précisément parce que ce dont on est l'agent n'en permet pas, en inhibe la possibilité ?

Ainsi, l'inconscient (terme témoignant de l'impression de l'agent actualisant par rapport à lui-même) ou le subconscient (expression par rapport aux autres) sera le lieu des tendances ou des actualisations de l'un des termes de la dualité antagoniste essence du logique. La conscience, en tant que lieu des états de conscience, sera donc le théâtre des virtualisations, c'est-à-dire des termes antagonistes de ceux qui s'actualisent dans le subconscient, et qui possèdent une conscientiaité d'autant plus aiguë qu'ils sont davantage potentialisés. (A titre d'exemple : la conscience éclairera d'autant plus les substances dont l'organisme se nourrit que cet organisme, à un moment donné, les inhibe davantage, c'est-à-dire qu'il actualise davantage un processus de destruction, de consommation de ces substances. Au contraire, actualisera-t-il leur assimilation, procédera-t-il à leur absorption, c'est-à-dire sera-t-il le siège d'un processus de synthèse, d'accumulation de ces substances, que la conscience cessera de les éclairer, et c'est au contraire la conscience de leur absence, des comportements qui les fuient, qui les repoussent qui habiteront maintenant le champ conscientiel. Il faut remarquer, par la même occasion, à quel point le mode de compréhension de ces phénomènes se passe de certaine finalité biologique de la conscience selon laquelle on est conscient de ce dont on a besoin, et saisir la manière dont la causalité d'antagonisme opère ici : on est conscient de l'inverse de ce qui se passe en soi-même, de ce contre quoi on se dresse et qu'on réussit à refouler, à potentialiser de par le simple jeu du dualisme contradictoire.)

Il y aura, ainsi, possibilité d'une subconscience d'identité et possibilité d'une subconscience de non-identité, ce qui entraîne, par conséquent, une conscience de non-identité et une autre d'identité. Mais les tendances de l'une des deux subconsciences, comme celles de l'autre, seront toutes orientées par le devenir qui les englobe ; autrement dit, la conscientiaité sera arrachée à sa pureté et canalisée vers les grands processus du connaître qui déterminent ce devenir.

C'est donc sur le trajet du doute au connaître que la conscience apparaîtra. Elle n'est pas encore, dans le doute, lequel engendre plutôt une existentialité se suffisant à elle-même, sans « choses » existantes : elle ne sera plus, dans le connaître. Elle est donc à la

naissance du devenir ou bien à l'avant-garde de son développement. Elle sera donc un éclair qui « réussira », dans le sens d'un pas de plus en avant opéré par le devenir, ou qui ne réussira pas, si le doute lui succède, c'est-à-dire si le devenir est bloqué.

Ainsi, au sein du devenir de l'esprit humain, commandé par le devenir vital où la non-identité s'actualise, un processus conscientiel ne saura se manifester que dans la réalité, pour ainsi dire, de choc, dans l'avant-garde de ce devenir, c'est-à-dire à l'extrémité qui se heurte au devenir physique ; ce processus donnera naissance à des états de conscience qui ouvriront la voie à de nouveaux progrès du connaître d'identité, dans lesquels ils s'anéantiront, en tant qu'états de conscience, pour devenir des états de connaissance, ou bien disparaîtront dans le doute, si cette poussée du devenir échoue. Les tendances subconscientes seront ici des tendances analytiques, d'intensité, de changement, de dissociation, de temporalité négatrice, et la conscience se peuplera de mouvements conscients de synthèse, d'association, de conservation, d'analogie, de conduites identifiantes. Cela constituera la psychologie de l'intelligence ou la conscience intellectuelle.

Dans le complexe corps-âme ou matière-vie, cette conscience ou cette psychologie est sans cesse intégrée dans le connaître d'identité, dans la rationalité que détermine l'emprise de l' « âme », de la « vie » sur le corps, sur la matière, engendrant ainsi le devenir vital. Mais ce devenir est précisément, comme nous l'avons vu, un devenir parce qu'il y a, de par une lutte incessante, conquêtes progressives effectuées sur le devenir inverse. La conscience intellectuelle ou la psychologie de l'intelligence étendra donc sa région, avec tous les degrés possibles de conscientialité, des situations pour ainsi dire acquises du devenir cognitif aux situations à acquérir, de la connaissance rationnelle déjà élaborée aux conflits où s'arrête la marche de ce devenir. Si son « avance » est bloquée, il n'y a pas de conscience intellectuelle ; si ce devenir recule, il y a une conscience volitionnelle dont nous parlerons tout à l'heure ; s'il continue, cette « avance » donnera précisément naissance à la conscience intellectuelle. Bien que les zones de conscientialité ne puissent être ici nettement délimitées, passant de la teinte de l'existentialité demeurant encore dans le conflit, qui ne peut jamais être absolu, à la teinte de la connaissance ou de la transcendance de ce conflit, laquelle également ne peut jamais être absolue, on peut, tout de même, y distinguer les trois étapes suivantes, pour les besoins surtout de l'exposition didactique : celle de la sensation, limite extrême du devenir, point de départ plutôt de ses nouvelles investigations, celle de la perception, qui témoigne de ses progrès, celle de la mémoire, enfin, par où la conscientialité peut passer et passe dans la connaissance. Entre ces étapes, toutes les nuances, tous les empiètements sont possibles.

Mais si le devenir vital est, maintenant, refoulé, qu'un devenir inverse, celui de la matière physique, du corps, prenne le dessus,

s'esquisse, donnant naissance, comme nous l'avons vu, à l'intuition, des tendances à l'actualisation de l'identité, un faisceau de tendances synthétiques constitueront désormais le subconscient, et le conscient sera un défilé d'états de conscience de changement, d'hétérogénéité, de temporalité imprévisible, etc..

Cette conscience prendra naissance sur le trajet du conflit à l'intuition (intuition de non-identité), n'existant pas encore dans le conflit, cessant déjà dans l'intuition. Tout comme la conscience intellectuelle était happée par l'induction, celle-ci est absorbée par la déduction, si elle n'est pas noyée, pour ainsi dire, dans le conflit pur du logique. Elle précèdera donc — fulguration — l'intuition, c'est-à-dire qu'elle sera également à l'avant-garde du devenir de par lequel s'actualise l'identité et se virtualise la non-identité. Elle sera au commencement d'une action neuve, anéantie, de par la réussite de cette action, dans l'intuition de ce qu'elle virtualise, ou « retournée » à l'existentialité de la sensation, en tant que choc, que pure contradiction, si l'action rate, si elle est inhibée dans son germe même. Cette conscience est celle de l'action, c'est pourquoi nous l'appellerons souvent, dans toutes les pages qui vont suivre, la *conscience actionnelle* : c'est aussi celle qui fournit la matière de la *psychologie volitionnelle*.

Nous consacrerons à chacune de ces deux consciences, qui coexistent dans l'être humain, empiétant constamment l'une sur l'autre, qui sont dans un perpétuel conflit et qui s'étalent, pour ainsi dire, sur la zone la plus ardente du devenir logique de l'esprit, étant donné surtout sa proximité de l'affectivité, une étude respective.

LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE OU LA PSYCHOLOGIE DE L'INTELLIGENCE.

Par conscience intellectuelle, comme nous l'avons déjà dit, nous entendons à la fois l'ensemble des états de conscience et les dynamismes antagonistes subconscients qui les provoquent, c'est-à-dire tout l'appareil conscientiel qui s'achemine vers la rationalité d'identité. Aussi, est-il plus commode de désigner ce processus conscientiel par l'expression : « psychologie de l'intelligence », laissant à celle de « conscience intellectuelle » la désignation de la conscience proprement dite par rapport à la subconscience, conscience dont les états se caractérisent par des schèmes, des significations d'identité en voie de formation. Et nous appelons psychologie de l'intelligence, et non pas de la raison ou de l'entendement ou de l'identité, ce mécanisme conscientiel, pour préciser qu'il n'y a pas là déjà connaître d'identité, mais dynamisme qui « conscientialise » un ordre identifiant, qui réussit en une opposition difficile, par fulguration, réussite précaire qui ne peut consolider ses victoires, si bien que les synthèses, les liens, les permanences, les identités qu'il illumine, qu'il rejette dans l'objectivité de la conscience (non pas du connaître, l'état de conscience étant une objectivité conscientielle

par rapport à l'ordre inconscient qui l'éprouve, qui en est le siège, ne peuvent pas quitter ce domaine de la conscience pour s'intégrer dans celui du connu, sinon plus ou moins vaguement, plus ou moins brièvement.

Nous devrions donc, étant donné que la conscience intellectuelle témoigne d'une psychologie qui est porteuse de tous les degrés de l'effort qui mène vers la rationalité d'identité, qui permet le devenir vital ou le connaître identifiant, qui marque les étapes de transcendence du conflit immanent au logique, nous devrions donc, à l'inverse de la marche que nous allons suivre, commencer par la sensation, où la conscientialement frôle l'existentialité pure du conflit, c'est-à-dire où cette conscientialement ne se manifeste en principe pas, pour suivre ensuite, par la perception, la mémoire et enfin l'intelligence, selon ces grosses étapes didactiques que nous avons indiquées plus haut, la naissance, la genèse, disons, l'adolescence du devenir à connaissance progressive d'identité.

Nous procéderons cependant en sens opposé. Et cela, parce que l'esprit humain, de ses phases les plus élémentaires à ses phases les plus hautes, relève d'un devenir vital qui le transcende et le modèle selon ses positions déjà acquises. La plus grande partie de ses fonctions est déjà intégrée dans des processus cognitifs. Ainsi, par exemple, la certitude d'un monde extérieur objectif, la certitude que demain, après-demain la terre ne se dérobera pas sous nos pieds, domine, sans discussion préalable, aussi bien l'individu des sociétés inférieures que l'enfant, lesquels cependant ne sont pas le siège des processus concientiels les menant à ce processus cognitif. Certaines régions seulement demeurent l'apanage de la conscientialement, et cette conscientialement marque la limite, dans ces régions, du pouvoir, de l'« évolution » de ce devenir vital qui engendre la connaissance d'identité, comme les reculs qu'il subit, de par l'opposition du devenir inverse. Ces régions sont donc celles des extrémités du devenir de l'esprit humain. Celui-ci les étend progressivement, ce qui fait qu'il est précisément un devenir. En passant donc, d'après la marche de notre exposé, de la connaissance rationnelle identifiante à l'intelligence, de celle-ci à la mémoire, de cette dernière à la perception, pour arriver enfin à la sensation, nous suivrons les limites mêmes du devenir à connaissance d'identité, nous verrons, petit à petit, ce qui s'y oppose se manifester, d'étape en étape, inhiber progressivement la transcendence que ce devenir opère, coexister d'une façon de plus en plus nette avec lui, si bien qu'en toute extrémité, dans la sensation, là où celle-ci revêt sa plus grande pureté, c'est au conflit même que nous aboutirons, c'est-à-dire à l'immanence virtuelle même du logique.

De plus, cette descente de la transcendence rationnelle du connaître d'identité à l'immanence logique de l'existentialité de la sensation (où ni connaître ni conscientialement ne peuvent plus avoir lieu) marque la descente vers l'affectivité extérieure à la phénoménalité quantitative, dont ce conflit permet l'intrusion, la transcen-

dance rationnelle étant, comme nous le verrons dans la dernière partie de notre travail, un facteur de rejet, d'élimination de l'affectivité. En suivant donc ce développement de notre exposé, nous nous acheminons ainsi vers le problème de l'affectivité à la limite de nos examens de la réalité logique.

L'Intelligence.

Tout le monde reconnaîtra que l'intelligence n'est pas la construction systématique d'une théorie rationnelle, qu'elle comporte un dynamisme, c'est-à-dire qu'elle est plutôt comme au service d'une activité qui, de son point de vue, demeure sinon tout à fait inconsciente du moins inconnue. L'intelligence fraye une voie à cette activité en puissance, en permet l'actualisation plus ou moins réussie, actualisation en lutte avec quelque ordre qui s'y oppose, qui lui ferme les issues. Une situation inextricable, une question complexe, aux solutions difficiles, sont résolues par l'intelligence. Celle-ci offrira un débouché à des réalités en conflit, paralysées les unes par les autres. Aussi, l'aspect pragmatique, utilitaire de l'intelligence ne peut-il, du moins à certains égards, échapper à personne.

Mais en quoi consisteront-elles, ces voies qu'elle découvrira ? La région conscientielle de l'intelligence montrera toujours, là où cette intelligence apparaîtra, une sorte de causalité, un enchaînement de cause à effet. Mais ce ne sera pas une causalité rigoureuse, c'est-à-dire que l'hétérogénéité de la cause et de l'effet ne constituera pas littéralement une apparence derrière laquelle un connu symbolique, abstrait, mathématique d'identité sera la seule vérité. Un lien momentané, pratique, une ressemblance plutôt qu'une identité, une conservation hypothétique, une permanence du « même » s'offrant plutôt comme un moyen de « se tirer d'affaire » viendront s'illuminer, avec une plus ou moins longue persévérance, dans la conscience de la psychologie de l'intelligence. Mais ces apparences conscientes de rationalité garderont l'aspect d'un instrument ou même d'une voie « au service » de quelque chose, surtout de quelqu'un. Le sujet, bien qu'inconnu, bien que subconscient, est revêtu ici d'une sorte de conscience négative, et les « lumières » de l'intelligence lui éclaireront de plus ou moins vagues schèmes rationnels, en vue d'une actualisation, d'un passage à l'acte de certains dynamismes en puissance qui l'habitent, dont il est l'expression, le contenant. Il y a, dans l'activité de la psychologie de l'intelligence, une constante impression de conflit, et le sujet n'est pas séparé nettement de l'objet ; encore moins peut-il disparaître par rapport à l'objet, comme dans le processus cognitif. Dans l'activité intelligente, il y a, certes, la conscience d'un ordre rationnel, d'un enchaînement, mais, d'un côté, cette conscience ne s'évanouit pas, comme telle, dans un connu objectif rationnel statique, unique, définitif, elle n'est qu'une sorte d'éclair,

et un éclair qui montre un ordre identifiant mêlé à de l'hétérogène, par conséquent un grand nombre d'identités, de ressemblances « variées », de liens de « toutes sortes », avec plus ou moins de non-identités, plus ou moins de permanences, et, d'un autre côté, la sensation de l'obstacle, de la lutte et, enfin, de par l'intelligence, la transcendence momentanée du conflit ne quittent pas le processus de cette intelligence : le sujet demeure ici présent, agissant, sans que la conscience puisse, cependant, en saisir l'ordre, le contenu, cette conscience éclairant plutôt comme le champ, les routes, le monde extérieur qui vont offrir des débouchés à ce quelque chose d'existentiel, d'en puissance, de bloqué qui n'est, comme tel, ni tout à fait un sujet ni tout à fait un objet. C'est au moment où l'intelligence fait apparaître, sur l'écran de la conscience, ses rationalités diffuses, brèves, ses orientations identifiantes multiples, toutes brumeuses et lourdes d'hétérogénéités et de non-permanences dynamiques, qu'un sujet semble se dessiner comme dynamisme s'actualisant, sujet dont on prend une conscience négative, c'est-à-dire comme une conscience de l'inconscience, d'un ordre s'enfonçant dans la subconscience. Conscience, d'ailleurs, telle un éclair, au début de l'activité intelligente, à l'instant où l'impasse, le conflit commencent à être surmontés, et qui disparaît à mesure que le dynamisme de l'intelligence s'actualise.

Mais au service de qui semble-t-elle être, cette intelligence ? La notion d'intelligence, certes, s'applique par excellence à un être vivant, à l'homme surtout, et, dans le domaine humain, aux organisations vitales les plus riches, les plus différenciées. A quoi ces systèmes s'opposent-ils ? A un ordre de causalité physique extérieure. Si l'être vivant se maintient dans une identité, s'il ne s'arrache pas à l'ambiance, il apercevra une extériorité d'hétérogénéités se suffisant à elle-même, et les possibilités de changement, de non-lien, de liberté rempliront sa conscience, comme nous le verrons en examinant la conscience volitionnelle ou éthique. Que si les impulsions, les exigences de particularisation, de différenciation, d'indétermination, essayent de passer de leur virtualité à l'acte, elles se heurteront à la causalité physique. Dès lors, au fur et à mesure qu'elles feront de celle-ci un patient, un champ de libre carrière, la conscience s'en colorera, et nous dirons que l'intelligence nous la montre. En réalité, si l'intelligence consiste à saisir des identités pratiques, ou plutôt des rationalités éphémères, ce n'est pas parce que nous en avons besoin, pour des buts d'identité vécue, mais parce que nous les inhibons ; l'intelligence des causalités extérieures, c'est la conscience des ordres rationnels que nous « maîtrisons », dont nous nous emparons, autrement dit, que nous soumettons à nos libertés, à nos particularisations, à la satisfaction de nos besoins « évolutifs » de « variation intrinsèque », comme nous le disions plus en arrière, que nous avons dominés, dans ce sens que nous les avons rendus inoffensifs, dans l'impossibilité de continuer à tenir en échec nos dynamismes d'hétéogénéisation, d'actua-

lisation du « fait », du changement, du temporel, du disparaissant, etc. L'intelligence, comprise comme la fonction qui nous fait saisir des rationalités pragmatiques, est plutôt un effet qu'une cause : elle est un effet, identifiant et virtualisé, antagoniste de la cause non-identifiante et actualisée, selon la causalité d'antagonisme que nous avons définie plus haut. Mais si l'on considère l'intelligence comme la psychologie de l'intelligence, alors on pourra dire que la conscience rationnelle de l'intelligence indique ce que la subconscience de cette intelligence domine, ce dont elle s'empare, ce qu'elle asservit.

Lorsque égaré dans une forêt, par temps gris, je ne sais quelle direction choisir, et que le soleil, pointant tout-à-coup, ma mémoire et mon pouvoir d'association viennent m'indiquer de quel côté je trouverai une issue, je prends conscience là d'un ordre que mes virtualités, qui s'étaient d'abord butées contre la multiplicité des directions existant objectivement, ont inhibé, dominé. Je sais, en effet, qu'au couchant, par exemple, je trouverai la lisière de la forêt. Je le sais parce que j'en ai fait l'expérience ou que je l'ai appris. Qu'est-ce à dire ? Sinon qu'il y a là une voie à ma liberté, à mes hétérogénéités, que j'ai distingué cet ordre extérieur d'identité parce que précisément je l'ai dominé, épuisé, c'est-à-dire refoulé comme facteur oppositionnel de mon évolution. Le soleil pointant, c'est donc ma prison qui offre une brèche. Mes conduites particulières, c'est-à-dire en désaccord avec l'univers extérieur qui n'a pas, en lui-même, de directions, qui se donne comme une hétérogénéité se neutralisant, comme une multiplicité infinie de particularités, mes conduites, dis-je, trouveront une porte de sortie, une voie d'actualisation, en en détachant donc une seule qui deviendra un état de conscience d'identité. Pour peu que j'actualise ainsi toutes les hétérogénéités extérieures possibles, et ma conscience sera le siège d'un plan général, universel, c'est-à-dire d'une connaissance de la rationalité d'identité.

Que si le soleil ne pointe pas et que ma mémoire — laquelle, comme nous le verrons tout à l'heure, est la conscience des identités dominées jusqu'à un certain point, des voies donc libres, jusqu'à un certain degré, pour l'actualisation de l'hétérogène — ne sache agir, il faudra me livrer à une expérience dans laquelle le conflit s'avérera déjà plus résistant. Je traverserai la forêt en tous sens, jusqu'à ce que j'arrive à sa lisière. Ici encore, j'actualise de l'hétérogène, il m'est possible d'en actualiser, puisque je suis divers trajets, mais la lutte est plus âpre ; aussi, n'ai-je comme consensualité que celle de la perception (des arbres, etc.), c'est-à-dire des réalités physiques que j'évite, que je refoule. Que si cette perception même me manque, c'est-à-dire la faculté de saisir la synthèse idéale d'un objet, le concept d'arbre, par exemple, — ayant actualisé un certain ordre de faits, de conditions particulières qui engendre l'identité signifiant la limite de cette actualisation —, je resterai sur place, dans un pur conflit entre une hétérogénéité

virtuelle et une identité également virtuelle, s'inhibant réciproquement, et sans plus de conscience ni de l'une ni de l'autre, dans une sorte de sensation d'existentialité qui se suffit à elle-même.

Nous voyons, par cet exemple, comment l'intelligence, en tant que conscience, lieu des rationalités, des liens, ne peut être qu'à *posteriori*, comment elle signifie qu'une expérience d'actualisation subconsciente de l'hétérogénéité a réussi, comment elle en indique la limite, enfin comment la mémoire, et plus bas, la perception, rétrécissent cette limite, témoignant d'un ordre antagoniste dont l'action est de plus en plus pressante, au point que dans la sensation, c'est-à-dire dans la région où la perception même n'est plus possible, le conflit s'installe, paralysant toute transcendance conscientielle susceptible d'être opérée par la psychologie de l'intelligence.

On est donc intelligent dans la mesure où les conduites différenciatrices trouvent un plus riche débouché, dans la mesure où le devenir vital, qui actualise l'intensité, la diversité, etc..., domine l'extensité, l'uniforme, etc..., dans la mesure, enfin, où l'on peut parcourir une plus grande multiplicité de régions, c'est-à-dire où l'expérience, le vécu des différenciations, des analyses, des « faits » est plus étendu. C'est pourquoi, l'intelligence ne s'enseigne pas, ne se commande pas, mais est inhérente à la constitution du complexe vital, et réussit plus ou moins bien, suivant les circonstances qui ont présidé et président à l'agencement de l'être vivant, à la structure (biologique, ethnique, historique, etc.) de son devenir, autrement dit, suivant que dans la symbiose âme-corps, par exemple, l'âme, en tant que théâtre de l'actualisation de l'évolutif, de la variation pour elle-même, de la temporalité indéterministe, de la négation subjective, etc..., triomphe du corps, en tant que celui-ci relève du devenir inverse dit matériel ou de causalité stricte, de déterminisme rigoureux, d'identité passant à l'acte.

La mémoire.

Une opinion est bien répandue et correspond, d'ailleurs, à certains égards, à la réalité, c'est celle qui considère que la mémoire s'opposerait au développement de l'intelligence, ou du moins l'alourdirait. L'oubli, dit-on, la possibilité d'inhiber certains souvenirs, afin de pouvoir n'utiliser que ceux dont on aurait besoin, semble indispensable au dynamisme de la psychologie intelligente. Cette remarque ne manque pas, en effet, de fondement. La mémoire est une conservation, une immuabilité. Si donc, dans la conception d'une conscience qui dirigerait de par son contenu, d'une intelligence qui serait non pas, ainsi que nous l'avons montré, plutôt l'effet que la cause, la mémoire était le pouvoir de combler cette conscience, cette intelligence de faits passés, d'une simultanéité de plus en plus riche d'images inaltérables des actualisations successives, des changements réels, elles en seraient véritablement

bloquées ; il en résulterait que l'intelligence, en tant qu'activité investigatrice, serait enchaînée au statique, à l'indélébile que la mémoire lui imposerait. Mais c'est faire, par là, de l'intelligence précisément une poussée subconsciente d'actualisation du changement, de l'hétérogène, avec, pour conséquence, une conscience synthétisante de relations disparaissant au moment où ce dynamisme n'intervient plus et symbolisant ce que celui-ci conquiert.

Or, qu'est-ce que la mémoire ? C'est un processus de conservation du *même* et de réversibilité, engendré dans la conscience, c'est-à-dire dans un domaine « mental », par précisément un processus « vécu » de changement et de disparition, d'irréversibilité. A cet égard, non seulement la conscience intellectuelle mais le connaître même d'identité relèvent de la mémoire, ne sont rien d'autre que de la mémoire. Mais ce mot de mémoire s'applique à un ordre spécial de faits consciencielles. Il signifie l'apparition dans la conscience non seulement de l'identité mais de la non-identité : dans l'état mnémonique proprement dit, il n'y a pas que le lien synthétique abstrait, symbolique du connu rationnel, les faits ayant disparu comme apparences subjectives, mais ces faits mêmes, l'hétérogénéité même de l'actualisation passée. C'est pourquoi la mémoire est plutôt le siège des expériences, des images, que de la vérité, que de l'objet de la connaissance ; il n'y a pas mémoire de la raison, ses comportements identifiants étant acquis une fois pour toutes, sauf quand ils sont remplacés par d'autres, qui détiennent, dès lors, la vérité et ne sont plus des phénomènes mnémoniques (mais les anciens, les caducs deviennent, dans ce cas, des faits historiques, susceptibles de mémoire).

Que représente donc l'état reviviscent ? Il représente la limite de la possibilité d'actualisation de l'évolutif, du changement. Pour reprendre l'exemple de l'homme égaré dans la forêt, cité plus haut, nous avons vu qu'il avait fait appel au souvenir déclenché en lui par le soleil qui pointait. Ce souvenir, en lui-même, ne comportait pas d'association à la situation présente. (Ce fut là l'acte de l'intelligence.) Que signifiait-il en lui-même ? Une expérience, celle de la lisière de la forêt du côté du couchant, une actualisation ayant actualisé, jusqu'à la limite de cette relation, une conduite particulière, hétérogène, inhibant l'identité générale extérieure. Mais cette actualisation a été limitée à ce simple comportement par mon dynamisme différenciateur et par la réalité extérieure ; il y aura donc, dans la conscience, l'hétérogénéité du soleil couchant, de la lisière, etc..., et la relation synthétique entre ces derniers, que mon expérience a provoquée. Si je suis prisonnier de cet état, lorsque le soleil pointe, mon intelligence ne saurait agir. Agir, pour mon intelligence, cela veut donc dire, s'arracher à l'identité de ce souvenir, c'est-à-dire le vivre autrement, en refaire l'expérience adéquatement au dynamisme qui demande une expansion en moi. Une fois que je serai arrivé à la lisière de la forêt, cette expérience marquera, à son tour, dans la conscience, ce que j'ai vaincu, la simul-

tanéité que ma succession a refoulée, l'identité objective sous son aspect hétérogène, la conservation du trajet que mon potentiel de changement temporel s'actualisant a conscientialisé ; et la mémoire s'enrichira de ces nouveaux états.

La mémoire, ainsi, est le lieu des limites qu'oppose, à la psychologie de l'intelligence, un ordre antagoniste de conservation.

Déjà l'intelligence en ressentait la pression, par rapport au connaître rationnel, n'en triomphait que brièvement, difficilement ; la mémoire, c'est-à-dire la conscience où s'installent les états mnémoniques, par rapport à l'intelligence, le ressent plus fortement encore.

La mémoire est donc un conflit qui s'insinue dans la conscience. Un coup d'œil des plus superficiels sur les phénomènes mnémoniques suffit, d'ailleurs, à mettre en évidence le fait qui les caractérise et qui consiste en la conscience d'un double courant d'irréversibilité et de réversibilité. La conscience, afin qu'elle reconnaisse qu'il y a mémoire, qu'il y a état mnémonique (qu'il soit une image ou une idée), doit contenir simultanément en elle un « sens » de l'actuel et un « sens » du passé, c'est-à-dire distinguer l'état mnémonique de l'état qui ne l'est pas. Cela revient à dire que la conscience n'est pas consciente d'un ordre extérieur, objectif de permanence, mais d'une permanence subjective, qui existe dans la psychologie, dans le subconscient, en opposition à un ordre extérieur, lequel, ici, apparaît comme opposé à celui-là, c'est-à-dire comme étant un ordre de non-conservation, d'irréversibilité. Si je prends conscience d'une permanence idéale derrière l'hétérogène, le changement, la temporalité d'une expérience que je suis en train de faire, la conscience de cette conservation, de ce rapport qui demeure n'est pas un état mnémonique. Si je recommence plusieurs fois la même expérience et que j'arrive toujours à ce même état, il n'y aura pas davantage de mémoire proprement dite. Dans ce processus, le changement que j'actualise, que je « vis » est rapporté au sujet, me semble issu du subconscient, et participe dès lors de sa réalité instrumentale, pragmatique. Nous savons que ce processus correspond à un progrès du devenir vital, à ce progrès que sert la psychologie de l'intelligence, à l'extrémité conscientielle d'un nouveau connaître.

Que si, maintenant, la conscience est le siège d'une permanence, d'une identité non plus objective, extérieure, mais rapportée à une subjectivité subconsciente, mais relevant d'une intériorité en même temps qu'elle est le siège, également, d'une réalité objective de différenciation, d'écoulement, il y aura mémoire proprement dite, mais cela prouvera, non pas encore qu'un devenir inverse tente de germer de par une conscientialité dans laquelle l'inconscient serait un dynamisme de synthèse, de conservation, et la conscience, par là même, l'illumination d'une réalité fondamentale, principielle de changement, de hasard, de liberté intrinsèque, comme il se passe dans la conscience volitionnelle, ainsi que nous le verrons plus loin, mais que le devenir vital ou de l'intelligence est bloqué là, qu'à

cette extrémité la conscience est à la fois du changement et du permanent, sujet et objet.

A y regarder de plus près, en effet, dans la conscience où il y a mémoire, phénomène mnémonique reconnu comme tel (sans quoi il n'y a pas mémoire), on aperçoit une force de permanence, de conservation, de durée du *même* (le souvenir, en lui-même, tant qu'il est conscient, ne change pas, ne peut pas changer, quels que soient les efforts du sujet, car il ne faut pas confondre, ici, les interprétations, qui peuvent varier, des faits mnémoniques avec ces faits qui, eux, restent les mêmes), qu'on attribue au sujet, à une subconscience qui les enregistre, qui les maintient comme tels, et une réalité extérieure d'« écoulement », attribuée donc à l'objet, en même temps que de l'hétérogène, en tant que possibles à vivre, rapporté à la même subconscience du sujet et que de l'identité, de la permanence rapportée à la même réalité de l'objet, qui fait le monde extérieur, qui se manifeste comme susceptible d'être découverte derrière cet « écoulement », ces « possibles » à vivre. Autrement dit, quand la mémoire apparaît, je suis un élément de conservation, et des éléments de non-conservation, d'écoulement sont rejetés dans le monde extérieur, ce qui fait qu'il y a mémoire ; mais, en même temps, je suis une source d'hétérogénéités, et l'extérieur possède une permanence, une identité foncière. Deux plans se constituent, ainsi, contraires : celui d'un sujet subconscient comme possible de non-identité, avec objet conscientiel de permanence, et celui d'un sujet subconscient comme possible d'identité, avec objet conscientiel de non-identité. C'est dans cet état que la mémoire réside rigoureusement. Ces plans, cependant, n'ont pas le même degré de réalité : celui où le sujet est une conservation et l'objet une non-identité irréversible semble moins réel, moins fondamental que l'autre. L'on sent très bien, dans la mémoire, à la fois la coexistence antagoniste d'un devenir matériel et d'un devenir vital, du corps et de l'âme, et la tentative de celui-là d'égaliser, de supplanter celui-ci. Mais cette coexistence n'est jamais qu'une étape ; elle ne peut se maintenir. Ou bien le devenir vital, la psychologie de l'intelligence, le connaître rationnel identifiant s'en emparent : il y aura alors *oubli* et assimilation, par un rejet, dans le connu conceptuel, de la permanence, l'irréversibilité extérieure étant ramenée à la subjectivité subconsciente et, plus loin, à l'apparence évanescence du connaissant : ou bien, un devenir actualisant l'identité, un devenir de matière brute, de causalité stricte agissant, la psychologie de la volonté, la conscience éthique, l'action, et, plus loin, le connaître déductif et l'intuition détruiront, à leur tour, la mémoire, en introduisant, dans le sujet subconscient, le dynamisme de la permanence (en en faisant un dynamisme, d'où cette permanence était un statisme, dans le phénomène mnémonique, à cause de la paralysie réciproque des termes en conflit), en rejetant donc, dans la conscience, la révélation d'une hétérogénéité chaotique et destructrice

objective, en rapportant, enfin, dans le connaître qui tente de s'élaborer ainsi, l'identité à l'apparence du connaissant et la non-identité (sous forme de liberté, d'indétermination, etc...) à la principalité du connu ou de la vérité objective.

En sorte que la mémoire témoigne d'une riche expérience, mais aussi des limites auxquelles la possibilité de ces expériences a conduit. Plus la mémoire sera grande et plus donc, comme une force d'inertie qui augmente avec la vitesse, une masse d'obstacles, une accumulation de réalités antagonistes du vital, de la psychologie de l'intelligence se dresseront devant le dynamisme de ceux-ci. Il va donc falloir une énergie, une intensité de ce devenir ou de l'âme d'autant plus grande pour les surmonter.

Aussi, la mémoire, d'une part, s'accuse-t-elle, à la fois par la richesse des expériences et par leurs limites, avec la sénilité, et, d'autre part, signifie-t-elle une puissance vitale, une conquête de la conscience intellectuelle d'autant plus amples qu'elle s'est accrue davantage et qu'elle a pu, en même temps, être surmontée.

Il en va de même pour ceux qui suivent les expériences des autres, qui « apprennent ». Plus leur conscience mnémonique est vaste, et plus ils témoignent d'un prolongement courageux de leur devenir logique de rationalité identifiante. Mais les expériences qu'ils font de la sorte exigent évidemment moins d'efforts. Beaucoup de psychologies intellectuelles seront « instruites », mais paralysées ainsi par leur mémoire. Rares seront les esprits qui d'encyclopédistes pourront se transformer en créateurs, comme chacun sait.

Mais il faut bien remarquer, cependant, que l'intelligence n'est pas antagoniste de la mémoire. La conscience intelligente s'empare plus facilement que la conscience mnémonique du conflit ; celui-ci s'accuse davantage dans la mémoire que dans l'intelligence. En tant que la mémoire est la conscience d'une conservation, d'une permanence, elle relève de la psychologie de l'intelligence, de l'actualisation de l'hétérogène ; mais en tant que cette conservation, que cette permanence sont rapportées au sujet, baignent dans le subconscient, et que cette même conscience, afin qu'il y ait mémoire, reconnaît une objectivité de changement, la mémoire relève, porte l'empreinte du devenir matériel inverse, par quoi s'actualise l'identité. La mémoire, ainsi, est plus près encore que l'intelligence des frontières de l'âme et du corps. La lutte qui se livre entre ceux-ci, aussi loin que l'âme ait pu refouler le corps, au cours du devenir vital, se fait sentir davantage dans les données mnémoniques que dans celles de l'intelligence. L'intelligence élargira sa frontière, mais la mémoire sera toujours là pour en manifester la présence. Plus donc la conscience mnémonique sera remplie d'images sensibles, moins la mémoire sera, par conséquent, abstraite, receleuse d'idées, plus il y aura de l'hétérogène éclairé par l'état de conscience mnémonique comme extériorité objective, sous une force de conservation subjective, comme cachée dans le subconscient, et plus le processus antagoniste de celui de la psycho-

logie de l'intelligence, c'est-à-dire le processus du devenir matériel, s'accusera, comme tentative d'actualisation, rapprochant ainsi cette mémoire du conflit de la dualité phénoménale du corps et de l'âme.

Mais ce qu'est l'intelligence par rapport à la mémoire, la mémoire l'est par rapport à la perception.

La perception.

De même que nous avons vu la mémoire transcendée par l'intelligence, nous allons voir maintenant, par l'étude de la perception, comment la mémoire transcende à son tour cette dernière, laquelle, en constituant la première grosse étape de transcendance de la sensation, est l'arrachement pour ainsi dire conscientiel le plus proche du conflit inhérent à cette sensation. Autrement dit, en descendant de la mémoire à la perception, nous verrons le même devenir de la conscience intellectuelle en proie à un antagonisme dont les termes s'accuseront et s'inhiberont l'un l'autre avec une force d'autant plus respectivement égale que la perception glissera davantage vers la sensation pure.

Que la perception entretienne des relations avec la mémoire, le phénomène dit « de l'association des idées » le met clairement en évidence. Un état de conscience présent, appelé actuel (1) ou perceptif, « rappelle » un état passé : comme automatiquement ou par miracle, un souvenir s'associe, en tant que souvenir reconnu comme tel, à l'état qui occupe la conscience, lorsque cet état apparaît ou au bout d'un certain temps. On connaît les lois qu'on a attribuées à ce phénomène de rappel : loi de la ressemblance, loi de la contiguïté et loi du contraste, cette dernière ayant été réduite, à juste titre, aux deux autres. Mais leur généralité n'explique rien. Un état ressemble à mille autres et a été en contiguïté avec mille autres. Il n'y a donc aucune raison pour que tel état reviviscent soit rappelé par l'état présent au détriment des autres, si c'est la simple ressemblance ou la simple contiguïté qui constitue la seule raison du déclic automatique de leur apparition.

En réalité, la contiguïté et la ressemblance sont plutôt l'effet que la cause : il faut renverser le problème. L'état présent ou perceptif cherche pour ainsi dire (sans que ce mot « cherche » implique quelque finalité) à s'étendre, à demeurer (il est plutôt poussé à cela) comme tel ; il s'adressera à l'état mnémonique qui, comme mnémonique, offre déjà une permanence qui lui ressemble, c'est-à-dire à l'identité, dont il est porteur, perturbée actuellement par ce qui coexiste avec elle en lui ; cet état fera naître ceux par rapport aux-

(1) Nous n'utiliserons pas ici cette expression, puisque, pour nous, tout état de conscience est justement quelque chose de virtuel. Il est vrai qu'actuel, dans le sens couramment employé, veut dire présent. Plus précisément encore, puisque le présent, en réalité, comme nous le montrerons, ne saurait être qu'affectif, que qualitatif, par actuel on entend un état de conscience qui n'est pas reconnu comme mnémonique, comme passé, et qui est du domaine de la perception.

quels il était contigu, c'est-à-dire qu'il s'étendra à ceux qui pourront, pour des raisons multiples, se prêter à cette extension ; ainsi, l'état présent témoigne, par le phénomène de l'association, d'une sorte de tentative d'ascension vers la synthèse ; ce n'est donc pas, à vrai dire, la ressemblance et la contiguïté qui provoquent, appellent les états mnémoniques, mais les états actuels qui provoquent, appellent la ressemblance et la contiguïté dont les états mnémoniques sont, à divers degrés, porteurs.

Mais est-il correct de dire que ce sont les états présents de la conscience qui « appellent » le synthétique et que, ne pouvant réaliser ce dernier dans le monde de la perception, c'est-à-dire de la conscience intellectuelle en lutte avec le monde extérieur, ils tentent de l'obtenir dans la mémoire, en s'associant à du conservatif conscientiel mnémonique ?

C'est là, certes, ce à quoi l'on assiste. Mais notre théorie nous révèle que ces états de conscience sont précisément les effets d'une cause antagoniste qui les inhibe. La ressemblance et la contiguïté, plus précisément la ressemblance, tout d'abord (on sait que la contiguïté doit passer par la ressemblance, puisqu'il s'agit toujours d'un état passé qui a demeuré à côté d'un autre et qui n'est jamais pareil à un état actuel), et la contiguïté, ensuite, apparaissant toutes deux dans le mnémonique, c'est-à-dire dans cette région où, faute de synthèse et d'identification rigoureuses, une étreinte et une permanence équivoques obligent les états à demeurer associés et toujours tels qu'ils sont, cela signifie que le dynamisme évolutif, différenciateur, de non-identité a triomphé quelque peu ou commence à triompher de la perception, autrement dit refoule le passé, par une actualisation du futur, du temporel, si bien que la conscience, comme théâtre des états se virtualisant, de ce dont on triomphe, se voit glisser vers une ressemblance : identité en germe, et une contiguïté : synthèse en germe, non plus uniquement du perceptif mais aussi du mnémonique, c'est-à-dire de la région, où règne un certain principe de conservation et de non-changement, déjà plus éloignée de l'antagonisme que celle de ce perceptif. Et plus cette transcendance du dynamisme provoquant l'état de conscience perceptif vers le dynamisme mnémonique est faible, plus les états « appelés » seront comme automatiquement choisis, comme liés par hasard, comme ne comportant pas de liens autres que celui d'une ressemblance et d'une contiguïté fortuites, possibles entre mille autres. Au contraire, si le perceptif, si le dynamisme de l'état de conscience actuel est transcendé par un dynamisme qui réussit mieux, voire même par un processus cognitif, les associations ne paraîtront plus fortuites : un état en appellera maintenant rationnellement un autre ; il y aura passage continu d'identification de l'un à l'autre, alors qu'il n'y a, dans le phénomène, grossièrement délimité d'ailleurs, de l'association dite des idées, que comme des poussées accidentelles, brèves, discontinues, sans raison vers des ressemblances et des contiguïtés à stabilité mnémonique, avec tout ce

que ce terme peut comporter, après l'étude que nous venons de faire de la mémoire, d'arrêts, de limites pour le processus conscientiel de la psychologie de l'intelligence.

Certes, il peut paraître bizarre que nous considérions le phénomène de l'association des idées comme un progrès de la conscience intellectuelle, et par conséquent comme un succès du dynamisme subconscient antagoniste qui l'engendre, comme un arrachement à la perception, à la fois parce que, d'une part, la perception témoigne d'une associativité bien plus robuste, bien plus cohérente que ce phénomène, et parce que, d'autre part, c'est le relâchement, l'état de disponibilité, de vacuité et d'inaction de l'esprit qui président le mieux, semble-t-il, à l'envahissement, au moyen d'une pure association automatique, de la conscience par des états mnémoniques à partir du moindre état présent. C'est que, pour répondre à ce dernier argument de fait, cet état de « relâchement » signifie un abandon de l'attitude volitionnelle, un retour de la *conscience active*, dont nous étudierons tout à l'heure le mécanisme et le contenu, à la conscience intellectuelle, dans ce sens qu'au lieu que de l'identité essaye de s'actualiser, provoquant la conscience du dynamisme inhibé, c'est-à-dire d'une liberté des événements extérieurs, d'une hétérogénéité objective, c'est de l'hétérogène, de la contingence qui s'actualisent dans le subconscient, si bien que le permanent mnémonique se conscientialise. La disponibilité, la vacuité, cela veut dire ici, la liberté par rapport à un but à réaliser, à un processus d'action de par lequel tout ce concentre, s'agglutine dans l'actualisation de l'unicité, de l'identité de ce but, par rapport donc, comme nous le verrons, à l'intrusion du corps, du devenir matériel dans la conscientialité intellectuelle à dynamisme inconscient de non-identité. Cette « inaction », dans le sens d'une suppression de l'action volitionnelle, ne veut pas dire passivité, mais activité inverse. Aussi, est-ce précisément l'appréhension, par le « vécu », d'une succession d'hétérogénéités, la perception, notamment, d'une odeur, en laquelle le « différencié », l'hétérogène (telle odeur spéciale) s'arrache à ce à quoi le perceptif le rive, à l'objet pour se subjectiviser, transcendant par là la dualité plus accusée du plan de la perception, au sein duquel ce différencié, cet hétérogène est moins subjectif, transcendence qui fait qu'une conscientialité s'étend de cet objet même à d'autres objets dont l'aspect mnémonique symbolise la permanence, la conservation, l'identité, est-ce, disons-nous, donc, une actualisation plus poussée de l'hétérogène de la perception, s'enfonçant par là même plus rapidement dans le subconscient (plutôt dans le semi-conscient), qui, refoulant l'objet adéquat que le conflit perceptif lui lie, éclaire de la lumière de la conscience d'autres objets lui ayant été attachés, qui continuent ou tentent de continuer, de par le mnémonique, à lui être attachés, développant ainsi l'extensité conscientielle et lui conférant un caractère d'inaliénabilité, de généralité conservatrice, de structure d'identité, invisible, quasi-théorique, derrière l'aspect

hétéroclite des événements, des différenciations *rappelées* ; de la sorte, la ressemblance et la contiguïté témoigneront de quelque chose d'indépendant de ce qui n'est différent que pour moi-même, de quelque chose de permanent, d'une étendue, d'un lieu en lesquels des états, hétérogènes pour moi, en tant que vécus par moi, et, comme tels, participant de ma contingence à aspect illusoire, ont pu être contigus et demeurer sans changer. (L'odeur de telle chambre fait naître, si je peux ne pas être prisonnier de cette odeur, c'est-à-dire si je puis ne pas être bloqué par la force de sa perception, ou si cette odeur n'est pas le but d'une action précise qui accapare tous mes processus consciencieux, cette odeur fait naître en moi des événements qui lui ont été associés : je vivrai, j'actualiserai l'hétérogénéité de ceux-ci, en prenant conscience d'une identité d'odeur (que je ne peux sans doute pas vivre) qui existe comme en dehors de moi, et, de par le caractère de conservation du *même* de la mémoire, j'étendrai, en un principe de non-changement, derrière ou au-dessus de mes successions hétérogènes subjectives, cette force d'identité qui sera la conscience de la mémoire ou la *reconnaissance*, par laquelle seule on sait qu'il s'agit de souvenirs, c'est-à-dire la conscience précisément du mnémonique comme symbole d'une possibilité de conservation, de non-changement en quelque sorte théorique et objectif, pour autant que le degré de concientialité intellectuelle de la mémoire le permette, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.)

Quant au fait que, la perception semblant comporter un pouvoir d'association plus cohérent, plus résistant que celui du phénomène de « l'association des idées », la conscience intellectuelle y témoignerait d'une activité plus constructive, plus réussie que dans ce dernier, où se manifesterait, au contraire, un relâchement de son ordre, une fuite même hors de lui afin qu'un état pût en rappeler d'autres, passés, inactuels, moins réels, l'examen de cette perception et du rôle qu'y joue l'association nous montrera, au rebours de ce que l'on croit, que la conscience intellectuelle se heurte ici à des obstacles qui limitent encore son extension et que c'est précisément la résistance plus grande ici de la dualité antagoniste et l'effort plus difficile, moins libre pour la transcender qui donnent l'impression à la fois d'une opération plus solide et d'une activité psychologique intellectuelle plus intense que celle de l'association des idées, de la mémoire, voire même de l'intelligence. (Que de gens ne se méfient-ils pas de l'intelligence, de son aisance, semblant instrumentale, un artifice élégant, une interprétation entre mille autres — tout se démontre, tout peut être prouvé, etc. — et n'accordent-ils leur confiance qu'au témoignage des « sens », ce qui veut dire à la perception, car la sensation n'est ni vraie ni fausse, ni objective ni subjective, pas même consciente, mais *aconsciente*, comme nous le verrons au chapitre qui lui sera consacré plus loin !)

Certes, le passage de la mémoire à la perception n'est pas tranché, et l'on ne peut pas dire au juste où commence l'une et où finit

l'autre. L'on soutient même que la perception est faite en grande partie de souvenirs. Mais c'est là enlever au terme de mémoire ce qu'il signifie de caractéristique, c'est-à-dire le fait de l'état mnémonique reconnu comme tel, la reconnaissance. Dans la perception proprement dite, il n'y a pas, en effet, reconnaissance des éléments que nos expériences passées apportent. Il s'agirait donc d'une sorte de mémoire subconsciente. Mais, comme telle, est-elle encore de la mémoire, doit-on encore la désigner par ce terme ? C'est là, croyons-nous, au contraire, le fait d'une conscience inverse de la conscience intellectuelle dont relèvent aussi bien la perception que la mémoire. Plus on se rapproche, en effet, du conflit dont les termes s'inhibent avec des forces égales, ou de la sensation, qui coïncide avec l'immanence du logique, et plus la conscience inverse, que surmonte, transcende celle de l'intelligence, se dessine, plus le devenir physique oppose une résistance au développement du devenir vital.

La perception, sans doute, se constitue par une association conscientielle des sensations. Mais ce pouvoir d'association suffit-il pour l'élaboration de l'objet perçu ? La perception, en effet, est également une dissociation conscientielle. L'objet, dans le travail perceptif, est à la fois une analyse et une synthèse. Quant au sujet, à ce qui perçoit, il est également une succession d'hétérogénéités analytiques et une conduite identifiante de synthèse. Certes, il y a perception lorsque ces termes contradictoires ne s'inhibent pas réciproquement, mais lorsque l'un, à savoir celui qui donne naissance à la conscience synthétique, à l'élaboration de l'objet, domine l'autre. Mais l'objet perçu est-il perçu comme une pure et vraie synthèse ? Autrement dit, l'agent qui perçoit prend-il conscience rigoureusement de l'objet ? Celui-ci, à vrai dire, reste toujours en quelque sorte deviné, supposé ; ce que la conscience a devant les yeux c'est un certain nombre de sensations visuelles, auditives, etc... indéfiniment variées ; ces sensations, je puis les analyser, les multiplier, mais, quand je perçois, elles sont, comme telles, dans un état de semi-conscience, si elles ne disparaissent pas complètement, pour la plupart, dans le subconscient. En réalité, on y saisit une tendance à cette disparition, afin que ce qu'elles revêtent, l'objet, dont elles semblent les modes, les aspects dus à mon pouvoir particularisateur, à mon point de vue, ici, nécessairement multiple, puisse ainsi se dégager et occuper librement et entièrement la conscience. Mais, *entièrement*, cela est impossible, sur le plan de la perception. La conscience reste toujours dépendante de cette multiplicité, sans doute plus ou moins réduite, cachant l'objet qui se trouve comme au delà, derrière elle et pour ainsi dire deviné. Avant que cette notion d'objet se fût formée, les états d'hétérogénéité extérieure objective étaient plus nombreux et plus conscients ; au fur et à mesure que je prends conscience de telle chose, de telle ville, de tel château que je visite pour la première fois, par exemple, je fais l'expérience de ces hétérogénéités, je les actualise ana-

lytiquement et les subjectivise par là même, et, parallèlement, ma conscience « s'en fait une idée », élabore le concept de ce château, perçoit l'objet qu'enveloppent tous ces détails sensibles et qui les ramasse dans le tout qu'ils forment. A ce moment, ces détails sombrent, dirait-on, dans la semi-conscience, pénètrent dans le subconscient ; mais quelques-uns d'entre eux doivent demeurer pour qu'il y ait perception. Quand je distingue un livre parmi les nombreux objets qui garnissent ma chambre, je ne prends pas conscience de tous les détails, de toutes les caractéristiques, de toutes les hétérogénéités qui composent ce livre : quelques signes visuels ou tactiles suffisent pour que ma conscience le perçoive. Il n'en est plus de même si une forme bizarre, si un ensemble de sensations olfactives, visuelles, auditives, etc..., dont je n'ai pas encore fait l'expérience, s'introduisent au sein de ces objets familiers de ma chambre. Ici, ma conscience éclaire cette hétérogénéité incohérente ; je ne peux rattacher à rien, associer à aucun objet ces différenciations sensorielles, lesquelles, comme telles, sont objectives, extérieures et semblent se suffire à elles-mêmes, alors que le moi qui perçoit, mon subconscient, devant elles, fait figure de synthèse ; j'en ferai l'expérience, autrement dit, j'intérioriserai cette multiplicité du monde extérieur, si je le puis, au fur et à mesure que j'en « ferai le tour », et je postulerai derrière elle un objet : synthèse extérieure à cette analyse subjective. Par la suite, quelques-uns seulement de ces multiples états seront suffisants pour que je perçoive ce nouvel objet.

Mais cet objet reste un objet parmi d'autres. Lorsque j'ai synthétisé les éléments hétérogènes et sans liens qui le recouvraient, j'ai tenté de le ramener à d'autres synthèses déjà faites ; je me suis dit : c'est telle chose, puis, des expériences, des actualisations neuves, que je n'avais pas faites, m'ont interdit de le ranger dans la synthèse de cette chose, c'est-à-dire parmi les actualisations qui en ont fourni l'association conscientielle, et j'ai dit : c'est telle autre chose, et ainsi de suite, jusqu'à ce que, ne pouvant le ramener à aucune synthèse des autres objets, une synthèse propre, un objet propre aura été postulé, « deviné » par ma conscience.

A quoi me suis-je heurté ? A une dissociation d'objets, à une dissociation objective qu'éclaire la conscience, que la conscience, ici encore, « devine ». Autrement dit, de même que l'objet n'est pas véritablement saisi par la perception, les objets, la multiplicité hétérogène des objets ne le sont pas davantage. Ce dont ma conscience est le siège (conscience, ici, par opposition à subconscience), c'est à la fois d'une synthèse générale et d'une analyse générale des sensations : les couleurs, les sons, les lignes, etc... s'enchevêtrent et constituent à la fois un tout, un ensemble continu et une multiplicité, un ensemble à ruptures ; il n'y a en elles, à vrai dire, ni synthèse ni analyse conscientes, mais dualité de synthèse et d'analyse virtuelles inconscientes ; des éléments, pris de cet ensemble, s'associent pour former un objet, mais je ne vois,

je ne sens, etc. nullement cet objet, comme tel, je le devine ; des éléments se dissocient et forment des objets, des hétérogénéités de toutes sortes, mais je ne vois, je ne sens, etc. nullement ces objets, ces hétérogénéités de toutes sortes, comme telles, je les devine. Or, quand j'ai élaboré la nouvelle perception dont j'ai parlé plus haut, c'est à cette dissociation conscientielle, disions-nous, que je me suis buté. Qu'est-ce à dire ? Ma subjectivisation des éléments sensoriels hétérogènes organisait un objet conscientiel ; cet objet était porteur d'une tendance à l'identification ; j'ai essayé de le confondre avec un autre objet et je n'y ai pas réussi parce que cet autre objet ne jouait plus ici le rôle de l'identité, de la synthèse, mais celui d'un terme analytique, d'un élément hétérogène ; c'est alors que, transcendant le plan perceptif, une ressemblance avec d'autres objets que ma mémoire possède peut être conçue, mais nous quittons là le domaine propre de la perception.

L'analyse est ainsi, dans le plan perceptif, poussée, par celui qui perçoit, jusqu'à une certaine limite, et la synthèse conscientielle de l'objet est solidaire de cette limite, symbolise cet arrêt. Pourquoi ne puis-je aller plus loin ? Si je peux analyser de plus en plus, les transitions conscientes seront de moins en moins hétérogènes, un continu d'identité s'établira dans le « petit », vers l'infiniment petit : je subjectiviserai, par là même, tout détail, modification, hétérogénéité, de par l'actualisation dont mon subconscient sera le siège, et ce à quoi j'aboutirai, ce sera à une identité objective générale, comme dans le processus rationnel du connaître.

Mais je ne peux actualiser l'analyse jusqu'à un tel point, dans le plan perceptif, parce que, dans ce plan, je suis également le spectateur d'une différenciation extérieure, objective, qui se veut objective. En tant que sujet percevant, je ne suis pas uniquement un pouvoir d'actualisation de l'hétérogène, je suis également une synthèse, un objet, une tendance à l'actualisation de l'identité, une psychologie de l'action. Je refoule, comme tel, l'hétérogène, c'est-à-dire que, dans cette neutralité des sensations, qui ne sont ni synthétiques ni analytiques par elles-mêmes, ni subjectives ni objectives, mais porteuses de la virtualité de ces deux directions, je suis également sous l'empire d'une subjectivisation, d'un passage à l'acte du principe de synthèse, de totalisation. Je suis, à cet égard, un agent percevant, au moment de percevoir, en tant que synthèse, qu'identité, que causalité physique, que déterminisme rigoureux, que corps siège d'une actualisation du *même* (on ne peut trouver dans l'effet que ce qui est dans la cause, sous toutes les transformations demeurent la même quantité, on doit retrouver dans la réaction exactement ce qui était dans l'action, etc...). Si bien que, comme tel, ma conscience se peuple des hétérogénéités, des dissociations indéfinies que je refoule, selon notre théorie de la connaissance. Autrement dit, en tant que baignant dans le devenir du corps, de la matière brute, etc., actualisant l'homogène et inhibant l'intensif, ma psychologie prend conscience de

ce qu'elle virtualise, de ce dont elle triomphe et qu'elle extériorise : la multiplicité hétérogène de la sensation.

Mais c'est précisément là ce qui s'oppose à la perception, à la conscience intellectuelle percevant l'objet, dressant la carte d'une objectivité de synthèse. Cette conscience, en effet, va actualiser de l'hétérogène : en tant que sujet percevant elle va tâcher de s'arracher à la causalité, à l'identité passant à l'acte, et de développer la tendance à la dissocation, inhérente également à la sensation, de nier, changer, hétérogénéiser, intensifier ; elle s'emparera donc des différenciations extérieures, c'est-à-dire qu'elle tentera de faire passer à l'acte ces potentiels objectifs de non-identité, qu'elle « en fera l'expérience » ; d'une multiplicité extérieure de sensations comme devinées (d'après ce que nous avons remarqué plus haut), lorsque je laisse les sollicitations extérieures me pénétrer dans une totalité les neutralisant, c'est-à-dire tout l'univers en tant que synthèse causale, j'en choisirai successivement et analytiquement quelques-unes, je les différencierai le plus possible, j'opposerai des processus d'inhibition au général, au déterminisme, en opérant des particularisations, je vivrai l'hétérogène, le temporel, l'analytique et le changement destructeur sensoriel (chaque sensation différente détruira la précédente, d'analyse en analyse). Dès lors, je « déga-gerai » conceptuellement leurs liens, c'est-à-dire que ma conscience percevra petit à petit l'identité que j'inhibe, ce qu'il y a derrière mes subjectivités hétérogènes. Seulement, je ne pourrai pas aller très loin, dans le domaine de la perception proprement dite. A peine aurai-je fait quelques pas dans la voie de l'actualisation de l'hétérogène, ma conscience percevant déjà une synthèse, que je me verrai arrêté par le processus conscientiel inverse. J'aurai ainsi à peine rassemblé quelques expériences de sensations hétérogènes en un tout adéquat, que ces expériences ne pourront plus continuer. A cette limite, j'aurai donc un objet, extensité devinée par ma conscience ; mais ma psychologie inverse, solidaire du corps, du devenir matériel, s'emparera également de cet objet, dont elle actualisera la synthèse, la subjectivant à son tour, et cet objet apparaîtra également comme un point de vue d'identité d'où l'on voit des hétérogénéités tout autour. Et comme ces hétérogénéités sont, à leur tour, soumises au même processus, qu'elles sont, à certains égards, des actualisations ayant fourni un objet conscientiel et, à d'autres égards, inverses, des synthèses s'actualisant d'où l'on commence à voir un hétérogène conscientiel, le champ perceptif sera le lieu à la fois de *l'objet* et des *objets*, de l'association et de la dissocation, de la synthèse et de l'analyse. L'agent percevant, de son côté, et à *fortiori*, puisqu'il est l'auteur de la perception, sera à la fois multiple et un, possibilité d'actualisation de la succession temporelle différenciatrice et possibilité d'actualisation de la synthèse spatialisante, âme-intensité percevant *l'objet*, et son propre corps en tant que centre de synthèse, et corps-extensité prenant conscience des *objets*, des corps en tant que multiplicité hétérogène,

et de sa propre âme en tant que contingence, que source d'analyse.

La dualité antagoniste occupe, plus accusée que partout ailleurs, la conscience, dans l'activité perceptive. Aussi, ne délimite-t-on pas ici, au juste, le contenu de l'objet et celui du sujet. L'hétérogénéité des sensations appartient-elle au monde extérieur ou relève-t-elle uniquement du sujet ? Les synthèses-objets, est-ce nous qui les faisons, participent-elles du sujet ou bien ont-elles une existence indépendante de nous dans le monde objectif ? La réponse à ces questions dépend du degré d'évolution du processus intellectuel de la conscience perceptive.

Toutefois, quelque rapproché que ce processus soit du conflit de la sensation pure (laquelle n'existe, à vrai dire, pour l'être humain, qu'à titre d'éclair, de brève rencontre sur le double et inverse trajet des oscillations des psychologies contradictoires), et bien que l'hétérogénéité s'impose, dans le plan propre de la perception, comme une extériorité et que nous ayons l'impression que nous sommes un tout, en tant qu'agent percevant, la synthèse extérieure, c'est-à-dire l'objet, est prise pour une certitude, et non moins certaines semblent nos possibilités subjectives de vivre, d'expérimenter la diversité. Nous nous sentons libres, jusqu'à un certain degré, de changer, de particulariser, de faire disparaître ce qui voudrait demeurer le même, et nous croyons à l'existence pratique des objets, des classes d'objets, de ce dont ils participent, de l'étendue, du même univers, dont les divers aspects ne sont que des modifications accidentelles, voire que des illusions de nos sens, de nos points de vue particuliers hétérogénéisants. Nous nous comportons en réalistes, tout en sachant que notre individu est changeant, destructeur, diversité incessante. Nous prenons même conscience d'un changement, d'une irréversibilité de tout le monde extérieur, y compris notre corps, comme objet parmi les objets, et cependant nous percevons des synthèses, des permanences et des identités, autant derrière les phénomènes naturels que derrière la réalité de notre propre corps.

Il faut reconnaître, d'ailleurs, qu'une perception pure ne peut guère demeurer longtemps, pour l'être humain, le processus conscientiel mnémonique, celui de l'intelligence, enfin le processus cognitif de la rationalité identifiante absorbant dans leurs positions acquises, lançant sur des voies déjà déblayées par le devenir vital de l'esprit humain les investigations perceptives. Elles ne sont, le plus souvent, que des étapes transitoires. Dans l'oscillation des facteurs de la dualité antagoniste qui constitue le devenir logique vital, il y a ainsi toujours passage par la perception, mais le rôle de cette dernière devient d'autant plus « mince » que ce devenir est plus intellectualisé, plus cognitif. Aussi, la perception retient-elle moins un homme de bon sens, encore moins un homme de science et, dans cette catégorie de types humains, moins encore celui dont la discipline est plus rationnelle, comme le physicien mathématicien, qu'un homme en proie à une dualité de psychologies en conflit, tel

l'homme d'action notamment, tel encore, mais pour d'autres raisons, l'esprit esthétique, les tempéraments dits d'artiste.

La perception ne se retrouve en quelque sorte à la limite d'elle-même, comme point de départ de la conscientiaité intellectuelle, chaude encore, pour ainsi dire, du conflit dont elle vient de jaillir, qu'aux pointes extrêmes du devenir vital, c'est-à-dire, pour le développement historique humain, dans l'investigation scientifique expérimentale où des « faits nouveaux » demeurent sans loi, tout en se manifestant comme objets d'étude, comme perception, autrement dit, dont on a actualisé, expérimenté l'hétérogénéité, laquelle, cependant, n'a pas encore été réduite au sujet et qui bloque, comme telle, la conscience ; conscience qui néanmoins devine, « perçoit » une entité, un « objet » derrière cette diversité, mais un objet qui ne peut être rattaché aux autres objets englobés dans les grandes lois générales d'identification, tout en se donnant comme réalité objective. On « perçoit » donc un phénomène nouveau qu'on ne « conçoit » pas encore.

Mais, pour ceux qui ne vont pas si loin et dont la conscience intellectuelle domine pourtant la vie, la perception n'est plus que le pavé des rues, qu'on ne remarque plus, sauf à de rares occasions accidentelles, lorsque quelque intrusion perturbatrice tient en échec cette conscience intellectuelle toute entière et qu'un effort pénible est nécessaire pour s'arracher au conflit et apercevoir ainsi à nouveau les étapes du devenir vital (par exemple, dans certains troubles mentaux momentanés ou chroniques).

Pour ceux, au contraire, qui vont plus loin encore, tout comme pour ceux qui régressent jusqu'au conflit, c'est à la sensation qu'ils aboutissent, c'est-à-dire à la dualité de la contradiction qui interdit à ses termes la transcendance de l'un par l'autre. Mais il est rare qu'on puisse se maintenir dans cette acoscience : pure existence logique de double virtualité antagoniste immanente ; une psychologie, une conscience s'emparera vite de la psychologie, de la conscience inverse ; l'oscillation des principes antagonistes dont elles relèvent évitera sans tarder le conflit, et, par là, comme nous le verrons, l'affectivité douloureuse qui l'envahit alors ; et c'est ainsi que se formera la psychologie que nous appellerons de l'action ou *actionnelle*, ou bien encore la conscience volitionnelle, l'action et la volonté étant à son égard ce que l'intelligence et la mémoire sont à l'égard de la conscience intellectuelle, les termes de volonté et de mémoire étant pris ici dans leur acception la plus large, et non point seulement dans leur signification de fonction propre, délimitée pour les besoins de l'exposition.

LA PSYCHOLOGIE DE L'ACTION OU LA CONSCIENCE VOLITIONNELLE.

Il va sans dire que par l'expression de psychologie actionnelle ou de l'action nous n'entendons pas une psychologie autonome, propre, mais la forme que prend le psychologique lorsque le terme de

la dualité antagoniste, dont il relève, qui passe à l'acte est le terme contraire de celui qui s'actualise dans le complexe conscientiel constituant la psychologie de l'intelligence, et que nous venons de décrire. En somme, la psychologie comprend deux aspects inverses qui s'inhibent l'un l'autre, dont l'un réussit à s'emparer de l'autre, en donnant naissance à deux organisations conscientielles opposées : celle de la conscience intellectuelle et celle de la conscience que nous appelons volitionnelle.

La conscience volitionnelle donc, de même que la conscience intellectuelle, sera prise dans deux acceptions : l'on entendra par là, d'un côté, le processus conscientiel, avec un subconscient des tendances s'actualisant et un lien des états de conscience, c'est-à-dire des tendances inhibées, virtualisées, et, d'un autre côté, le contenu caractéristique de ces états de conscience, l'ordre que cette conscience éclaire du fait de l'ordre contradictoire qui passe à l'acte de par cette forme de la psychologie, dite de l'action.

Nous pourrions, le lecteur comprend déjà pourquoi, appeler cette psychologie la psychologie de l'intuition, ou bien encore de la déduction, ou même de la connaissance de la liberté, de l'irrational, de la négation. C'est bien là, en effet, le processus conscientiel qui y mène. Mais le phénomène de conscience, comme nous l'avons montré, n'est pas un connaître ; une psychologie actionnelle peut exister sans qu'il y ait connaissance proprement dite de par le devenir qu'elle est susceptible d'engendrer. Ainsi, pour l'être humain, bien qu'il y ait une psychologie actionnelle constamment mêlée à sa psychologie intellectuelle, que même toute sa psychologie soit un va-et-vient, un mouvement alternatif continu, tant qu'il y a conscience en lui, entre ces deux formes psychologiques inverses, avec une plus ou moins forte poussée dans un sens ou dans l'autre, le nombre des oscillations, la réalité statistique des progrès dans le sens de la psychologie intellectuelle, à partir de la sensation ou de l'aconscience ou encore de l'immanence logique virtuelle, n'autorisent qu'un devenir logique de rationalité identifiante, comme nous l'avons montré précédemment au chapitre de notre théorie de la connaissance. Si donc il n'y a pas connaissance proprement dite, de par l'action, celle-ci donnera cependant naissance à une conscientialité. Et cette conscientialité sera, certes, celle qui permettra le connaître dit intuitif ; ce dernier est engendré, on s'en souvient, par la somme des réussites minoritaires des actualisations de l'identité fondant le devenir de l'action. Or, ce qui fait l'objet de cette étude, ce sont ces actualisations mêmes, prises en elles-mêmes, indépendamment de cette somme et de ce devenir mort-né, c'est le psychologique, le phénomène purement conscientiel qui est comme le rouage intime de cette somme, de ce devenir. C'est pourquoi le terme général d'action comme aussi celui plus spécial de volonté, lequel désigne ce par quoi se manifeste le plus clairement l'action, pour la conscience évoluée de l'être humain, peuvent le mieux, croyons-nous, définir cette conscientialité inverse de celle de l'intelligence.

L'Action.

Il ne faut pas, tout d'abord, confondre — et c'est ce que mettra fortement en lumière tout ce chapitre — action et activité, d'un côté, action et passage à l'acte, de l'autre. C'est dire qu'il s'agit de laisser à ce terme ce que l'on a toujours entendu plus ou moins confusément par lui, et d'en expliciter le contenu. Une activité chaotique, dictée par le hasard, s'est-elle jamais appelée une action ? Une action a toujours désigné l'opération d'exécution d'un plan, d'un but, le processus du passage à l'acte d'une cause finale. Il y a donc dans l'action passage à l'acte, mais ce fait ne la caractérise pas ; l'action est, certes, une actualisation des potentiels, mais nous avons vu qu'il y a des potentiels d'hétérogénéité dont le passage à l'acte ne correspond pas à ce que l'on entend communément par le mot action. On ne peut considérer l'action comme synonyme du passage à l'acte que si l'on postule une métaphysique selon laquelle il n'y a que des potentiels d'identité à réaliser.

L'action, en effet, disions-nous, est une fin à atteindre, une tâche à accomplir. Comme telle, elle relève d'un processus qui se propose de réaliser quelque chose qui ne peut être tout d'abord qu'un possible. Si ce quelque chose n'est qu'un possible et s'il y a action, c'est-à-dire actualisation de cette virtualité, c'est donc que ce processus s'oppose à quelque autre chose dont il lui faut triompher. Mais pour qu'il puisse envisager seulement ce triomphe éventuel, afin qu'un commencement d'action ait lieu, plus même, afin que cette notion d'action, aussi virtuelle soit-elle, revête quelque existence, faut-il encore que ce quelque chose qui occupe le théâtre des actualisations offre un certain débouché possible, se donne comme une certaine contingence, comme une certaine réalité qu'il sera possible de refouler, voire même de faire disparaître. Sans quoi, si la réalité qui tient en échec l'action, dans laquelle celle-ci veut pénétrer était immuable et définitivement actuelle, cette action serait à jamais impossible : il n'y aurait même pas de notion d'action concevable. Si bien que pour qu'il y ait processus d'action, l'actualité commencera par être une multiplicité de possibles, autrement dit une identité refoulée par une hétérogénéité actuelle, laquelle sera susceptible, à son tour, de se virtualiser. Autrement dit encore, si les possibles ne constituaient pas des hétérogénéités en acte, c'est-à-dire si l'identité contenue dans un seul de ces possibles pouvait régner, si une synthèse pouvait être opérée par l'un d'eux, la réalité actuelle serait une identité. Mais, dès lors, il n'y aurait plus d'action possible. Inversement, si l'hétérogénéité en acte des possibles était une actualité définitive, sans potentialité possible, il n'y aurait jamais, dans ce cas encore, la moindre possibilité pour une action.

L'action donc implique non pas seulement un potentiel et un actuel, mais un actuel inverse de celui-ci, susceptible de se potentialiser à son tour. Et cet actuel, à virtualité possible inhérente à sa

nature même, n'est pas *un possible* : un but, une synthèse, une identité, mais une multiplicité de possibles, de buts, une hétérogénéité analytique. C'est devant cet ordre que se trouve l'ordre potentiel que l'action se propose d'actualiser.

A vrai dire, pour l'action en expectative, prête à se dérouler, il y a un univers extérieur qui est à la fois identité et hétérogénéité, et un agent, une intériorité également siège de l'identité et de l'hétérogénéité. L'objet, la réalité objective sera donc une multiplicité de possibles, c'est-à-dire des hétérogénéités qui portent en elles une identité possible, et une identité, une réalité qui porte en elle une hétérogénéité possible. Le sujet, le dynamisme d'actualisation pour ainsi dire en érection, sera, à son tour, le siège *des directions diverses* potentielles et d'une *direction privilégiée*, potentielle également.

Mais c'est là un état de crise, dans lequel, à côté de cette action en expectative, se trouve aussi une conscientialité intellectuelle contradictoire en expectative. Pour peu que le sujet « se laisse envahir » par l'hétérogénéité extérieure s'actualisant ainsi, et cette « direction privilégiée » en sera refoulée, c'est-à-dire rejetée dans l'objet du monde extérieur, comme fondement d'identité, éclairé par la conscience, derrière l'hétérogénéité subjective : c'est là l'état intellectuel, avec tous ses degrés, jusqu'à l'intelligence des lois permanentes et la connaissance de la réalité transcendante d'identité objective, comme nous le savons. Pour peu, au contraire, que le sujet « se laisse envahir » par un seul des possibles qui sont comme suspendus au-dessus de lui, possible s'actualisant ainsi, et les autres possibles en seront inhibés, rejetés dans le monde extérieur, dépouillés petit à petit de leur identité, laquelle s'évanouit dans celle qui s'actualise ; et ils n'apparaîtront plus, aux yeux de la conscience, que comme des hétérogénéités, des changements, des réalités porteuses de la possibilité de leur propre disparition, de leur propre négation. Tant qu'un possible ne passe pas à l'acte, les autres possibles gardent encore une certaine identité qui fait que leur caractère d'hétérogénéité ne peut se suffire à lui-même : ce ne sont pas encore de simples modes susceptibles d'être niés, de disparaître. Mais au fur et à mesure que l'identité d'un seul s'actualise, les identités des autres sont en quelque sorte envahies par l'hétérogénéité qui coexiste avec elles en eux et en fait *des* possibles et chassées pour ainsi dire dans la seule identité actuelle, si bien que l'univers extérieur, que ces possibles peuplaient et qui conservait, avant l'action, quelque réalité oppositionnelle de permanence et d'identité, s'en trouve petit à petit dépouillé ; au fur et à mesure que l'action, que l'actualisation par le sujet d'un possible avance, l'univers extérieur « cède », en se montrant au regard de la conscience comme une réalité contingente, comme un changement pour lui-même, comme une destruction temporelle de plus en plus libre... Or, au fur et à mesure également que cette actualisation de l'identité s'opère, elle devient subjective et subconsciente, comme nous le savons ; et, dès lors, ce que la conscience contiendra petit à petit

ne sera plus que le spectacle d'une liberté qui « transcende », pour ainsi dire objective, dans ce sens qu'elle préside, comme « du dehors », comme « d'au-dessus », comme « de derrière » aux opérations dont je suis le siège en tant qu'agent du processus de détermination, d'exécution d'une conduite subjective d'actualisation d'un possible, d'une synthèse, d'une identité. Au lieu que la conscience perçoive et conçoive, au delà de la différenciation, comme dans la conscience intellectuelle, un lien, une synthèse, une identité objective d'au delà, d'au-dessus, de derrière les phénomènes, elle saisit, ici, derrière mon identité, derrière le but que je réalise, derrière la synthèse subjective que j'exécute, une contingence ou une liberté qui me transcende et qui, comme telle, semble la réalité fondamentale même des choses, dont je relève. Plus le comportement, la série de mouvements, les réactions de l'individu, du réflexe à l'instinct, de celui-ci à la volonté, réaliseront librement le « même », actualiseront facilement, « automatiquement » une identité, une conservation, une synthèse, et plus la conscience viendra lui témoigner d'une liberté transcendante, d'un choix indéterminé essentiels aux choses. Les oiseaux doivent certainement se croire libres, comme dit Spinoza : pour l'enfant tout est possible ; et plus la conscience intellectuelle d'un être humain est élémentaire, vague, confuse, plus cet être sera disposé à croire au libre arbitre. C'est parce que, explique Spinoza, l'on ne connaît pas les mobiles qui déterminent l'action. Mais connaître ces mobiles, après coup, c'est précisément actualiser cette hétérogénéité et, ainsi, refouler, virtualiser le lien, le déterminisme, c'est ne plus être, justement, déterminé, c'est engendrer un processus conscientiel précisément inverse de celui de l'action. C'est pourquoi, lorsqu'on remonte le long du fil d'une action, l'on voit tous les possibles qui auraient pu engendrer des actions différentes, l'on vit la multiplicité et l'hétérogénéité tenant en échec des identités virtuelles, et l'on croit, dur comme fer, que si c'est cette action qui s'est réalisée, c'est parce qu'il y a un déterminisme, un enchaînement fatal, une loi absolue qui transcende ces possibles — pures apparences d'hétérogénéité libre ou de contingence chaotique — et qui en constitue la structure, la trame profonde, l'ordre vrai. Aussi, ne peut-on jamais apercevoir les vrais mobiles d'une action puisque le déterminisme que l'on y découvre après coup est celui que la conscience éclaire de par l'inhibition à laquelle l'actualisation des hétérogénéités virtuelles de cette action le soumet, et que, dès lors, il y aura autant d'enchaînements nécessaires, de lois qu'il y aura d'actualisations rétroactives de ces hétérogénéités conscientielles.

Ainsi, au rebours de ce que l'on croit, des théories qui se sont chargées de l'expliquer, l'action porte, dans sa constitution même, l'aboutissement à l'inconscience, à « l'automatisme », comme, d'ailleurs, le démontrent les faits. Une action qui réussit se transforme petit à petit en habitude, disparaît même totalement dans le subconscient et, par là, « libère l'esprit » comme on dit, c'est-à-

dire permet à la conscience la vision des changements, d'une contingence extérieure, déclenche une diversité conscientielle et comme une liberté de son pouvoir éclairant. L'action ne se dégrade pas en devenant automatique et inconsciente ; au contraire, c'est là une preuve de sa réussite. Et c'est justement lorsqu'elle rencontre des obstacles, lorsqu'elle se heurte à des hétérogénéités qu'elle ne peut plus virtualiser, rejeter dans la potentialité de l'objet conscientiel, et qui veulent passer, à leur tour, à l'acte, que la conscience change tout à coup d'aspect, qu'elle montre un déterminisme extérieur et une hétérogénéité subjective qu'il va falloir à nouveau virtualiser, en actualisant un processus identifiant, qu'il s'agira de transformer en « moyen » d'une cause finale, la conscience étant ainsi le siège à la fois de cette hétérogénéité, qu'un effort réduira au rôle d'instrument, et d'une identité à faire passer de la puissance à l'acte, c'est-à-dire qui absorbera tout ce que cet instrument, cet aspect hétérogène finalistique possédera de force identifiante, pour rejeter, par là même, dans le monde extérieur, le principe pur de cette hétérogénéité, comme indéterminisme ou diversité destructrice objective, monde extérieur seul visible, petit à petit, par la conscience, au fur et à mesure que cette « cause finale » s'actualisant s'automatisera davantage, c'est-à-dire disparaîtra dans le subconscient, de par la libre carrière qu'elle réussira à se donner.

C'est le cas de la volonté, en lutte avec la conscience intellectuelle ou l'intelligence, qui, après avoir tenté d'ouvrir la voie à une action, se dégrade, comme on dit faussement, en habitude, en comportement automatique, à force d'être libre d'actualiser le « même », jusqu'au moment où une perturbation, un obstacle bouleverse l'engrenage, c'est-à-dire y substitue brusquement une actualisation de l'hétérogène, la conscience intellectuelle éclairant, dès lors, de nouvelles identités extérieures, dont le pouvoir volitionnel devra s'emparer.

De la volonté, par l'habitude, l'instinct, le sommeil, le tropisme, le réflexe conditionnel, le réflexe brute, jusqu'au déterminisme physico-chimique, il y a ainsi progression et non régression de la psychologie de l'action, et acheminement vers le devenir, que nous avons appelé matériel ou du corps, en tant que participant de la phénoménalité à causalité efficiente ou plutôt à « dégradation de l'énergie », sous la forme que nous indique la Thermodynamique, qui la commande.

La Volonté.

Dès le début, il nous faut prévenir le lecteur que la volonté, bien qu'étant rangée dans un paragraphe spécial, ne constitue pas une fonction nettement délimitée : néanmoins, malgré tous les degrés qui font passer de ce stade de l'action à d'autres, presque insensiblement, des symptômes caractéristiques justifient la spécificité de ce terme,

La volonté, si l'on porte l'attention sur le dynamisme dont elle relève, sur la structure psychologique dont elle participe, pour ainsi dire sur son contenu, ne diffère pas de l'action, dans le sens le plus général de ce mot. Que si l'on désigne, maintenant, sous ce terme, le processus volitionnel au sein de la conscience dans laquelle il veut s'insinuer ou faire irruption, la notion de volonté comprendra alors des aspects conscientiels qui expliqueront la classification sous cette appellation propre de volonté de ces phases de l'action.

Et, en effet, cette notion de volonté désigne les manifestations de l'action aux dernières extrémités du processus conscienciel qu'elle engendre. Elle comprend la réplique, le retour antagoniste de l'ordre inhibé par la conscience intellectuelle dans son stade le plus évolué, le stade de l'intelligence. A cet égard, la volonté est l'oppositionnalité brièvement, alternativement, péniblement triomphante de l'actualisation consciencielle subconsciente la plus différenciée, la plus hétérogène permettant, donc, par là, comme nous le savons, le succès le plus vif de l'intelligence, c'est-à-dire de l'éclairement conscienciel des rapports d'identité de la réalité objective. Ce qui bat en brèche le développement de ce processus conscienciel dit intellectuel, c'est précisément ce que l'on entend par le mot de volonté ; ce sur quoi passe vers l'acte la psychologie de l'intelligence, c'est précisément cette extrémité de la matière psychologique de l'action que l'on appelle volonté.

Effectivement, la volonté apparaît comme une émanation de l'individu ; elle est discontinue, adaptée aux circonstances, précaire, plus ou moins efficace ; elle jaillit et s'impose à partir du conflit ; elle garde une certaine conscience de ce conflit ; elle est l'actualisation d'un plan, d'un but, entre mille autres, ce qui implique que son champ conscienciel contient à la fois de l'hétérogène et de l'identique en contradiction, autrement dit, ni tout à fait virtuels ni tout à fait actuels, ni précisément subjectifs ni précisément objectifs ; enfin, elle tente d'actualiser ce qui est virtuel et objectif dans la conscience de l'intelligence, en virtualisant et rejetant dans l'objectivité ce qui est actuel dans celle-ci, sans toutefois pouvoir se maintenir longtemps sur ses positions car, si elle réussit quelque peu, elle cesse de s'appeler volonté, et ce sont les termes d'habitude, d'instinct, etc..., qui viennent, dès lors, caractériser l'action dont elle relève. La volonté est ainsi une action dégradée, le stade le plus précaire et faible de l'action ; et elle est telle justement parce qu'elle est dans le prolongement le plus tenace de cette action, poussée jusque dans ces régions où la conscience intellectuelle triomphe de par le processus de l'intelligence.

La volonté, disions-nous, ne relève que de l'individu. Mais, bien plus, dans cet individu lui-même, elle apparaît au stade d'évolution maximum de celui-ci, elle se précise avec l'avènement de l'adolescence, pour atteindre à sa plus grande netteté avec la maturité et décroître avec la sénilité, c'est-à-dire cesser ici, petit à petit,

d'être elle-même, pour céder la place à l'habitude, à l'instinct, etc., ce qui, d'ailleurs, est un progrès de l'action et non pas sa régression. Avec l'hétérogénéité croissante de l'individu, avec l'actualisation progressive de la diversité, subjectivée ainsi, avec l'« expérience des choses », avec le vécu de plus en plus riche des « faits », de la multiplicité des aspects, tout d'abord objectifs, extérieurs, dans une région idéale de simple possibilité, ensuite progressivement, temporellement éprouvés, absorbés dans le sujet les faisant siens, les actualisant, ce qui développe la consciencialité d'une région extérieure objective de relations de permanence, de rapports d'identité, avec, donc, le développement, par delà même la différenciation de l'individu en tant que tel, de la diversité, de la multiplicité au sein même de l'individu, du groupe, de la race, de l'espèce, etc., surgissent des processus d'action, des tentatives d'actualisation d'une permanence, d'une synthèse, des comportements de « lien », de déterminabilité subjective, des passages vers l'acte des identités inhibées, extériorisées, objectivisées. C'est précisément sur ces passages que le développement du processus intellectuel opère. Les échecs qui lui sont infligés — ce qui fait qu'il y a consciencialité d'intelligence, c'est-à-dire, à chaque coup, reconquête, évolution, découverte de nouveaux rapports extérieurs derrière de nouveaux faits vécus, actualisés — proviennent justement de cette réalité antagoniste que constitue le devenir que nous avons appelé matériel ou de causalité efficiente progressive et dont les soubresauts, dont la réaction, à réussites plus ou moins éphémères sous les succès plus ou moins brillants du processus de l'intelligence, revêtent, ici, le caractère de la volition.

La volonté portera donc l'empreinte des progrès que fait, dans l'action, la psychologie de l'intelligence. En effet, un processus d'action plus réussi, comme celui de l'habitude, par exemple, ainsi que nous le verrons un peu plus loin, fait disparaître dans le subconscient ou plutôt le semi-conscient les comportements actualisant le *même*, et tout autour de lui, dans ce que voit et ce qui peuple la conscience, il n'y a plus, dès lors, que des hétérogénéités en lesquelles ne coexistent plus contradictoirement des possibles d'identité, des virtualités du *même* ou de synthèses quelconques. Il n'en est pas ainsi du phénomène de la volonté.

Le processus volitionnel est à plusieurs temps, disons même, pour plus de clarté, à trois temps caractéristiques qui font partie intégrante de la notion de volonté. Dans un premier temps figure la psychologie de l'intelligence, arrêtée dans son évolution. Son processus de différenciation s'actualisant se bute à des entités, à des synthèses, à des « tous » extérieurs inanalysables. A ce moment, les dynamismes subconscients font en quelque sorte l'expérience inverse : ils sont le siège de l'expérience d'hétérogénéité de l'intelligence en conflit avec l'ordre qui tente, maintenant, de s'actualiser. La conscience claire sera donc le théâtre d'une identité objective acquise parmi d'autres identités possibles, qui constituent

ainsi une sorte d'hétérogénéité objective. A vrai dire, le plan conscientiel de l'objectivité se trouve envahi par une multiplicité de directions contenant simplement la possibilité de l'une d'entre elles de s'actualiser, c'est-à-dire la possibilité du choix d'une identité à faire passer à l'acte, affirmant ainsi un univers extérieur où rien ne s'oppose à l'actualisation de l'une d'entre elles, univers qui est donc une multiplicité libre, contingente, et la possibilité inverse, non plus du passage à l'acte d'une seule direction au détriment des autres, inhibées ainsi à l'extérieur, dans leur pure hétérogénéité, non plus d'un choix, mais d'une absorption, d'une expérimentation de toutes ces directions, en tant qu'hétérogènes, rejetant donc à l'extérieur leur lien interne, leur synthèse structurale et peuplant la conscience d'une objectivité d'identité, ce qui constitue le processus propre de l'intelligence.

Cette première phase doit exister pour qu'il y ait phénomène de volonté. On assistera donc, dès lors, à ce qu'on appelle la *délibération*, le *choix* et l'*exécution*. Tous les psychologues ont insisté sur ces caractères de la volonté. Certains les séparent les uns des autres, bien à tort, nous semble-t-il. Il n'y a pas là, croyons-nous, d'actes discontinus, spécifiques, mais les phases de la même action. Il est vrai que la délibération sera plus ou moins longue, le choix plus ou moins laborieux, le passage à l'acte plus ou moins réussi, selon la résistance de l'oppositionnalité intellectuelle, selon que l'hétérogénéité, la multiplicité des voies possibles demeurera davantage dans le sujet, dans le mécanisme d'actualisation, empêchant leur inhibition par l'une d'entre elles. Mais ce que nous pourrions désigner par le second temps du processus volitionnel commence par l'arrachement de l'un des possibles à la multiplicité qui l'encercle, par son passage à l'acte sur le plan de l'actualisation subjective, par l'élimination donc des autres possibles, c'est-à-dire par le dégagement de l'identité, que l'hétérogénéité tenait en échec, et l'inhibition de celle-ci à l'extérieur, autrement dit sa virtualisation. Plus le processus exécutant une fin parmi les multiples possibles saura parer aux sollicitations extérieures, à l'envahissement des hétérogénéités potentielles, et plus la volonté triomphera, sera forte, efficace, réelle.

Tout au long de ce second temps, il y aura une conscience décroissante du déterminisme qu'on actualise et une conscience croissante de la liberté, issue du spectacle des possibles hétérogènes extérieurs, « réels », dont l'identité, la causalité rigoureuse apparaissent comme instrumentales, de par précisément cette conscience décroissante, et dont l'hétérogénéité, comme se suffisant de plus en plus à elle-même à titre de changement, de contingence, de liberté, acquiert une objectivité lui conférant la véracité et la réalité.

Ainsi, une fois en pleine action volitionnelle, une fois le choix fait, je ne me vois que de plus en plus vaguement comme actualisant une fin, comme faisant passer à l'acte l'objet de mon choix. Je ne suis préoccupé, je ne suis attiré, et cela de plus en plus, et irré-

sistiblement, sous peine d'un échec de mon opération, que par la multiplicité extérieure à laquelle je dois parer, dans laquelle je m'avance, que je creuse. Mais, par là même, j'en accuse, dans ma conscience claire, la réalité, l'objectivité. Petit à petit, j'en viendrai à croire, et cela au fur et à mesure que mon action sera plus volontaire, c'est-à-dire qu'elle rencontrera davantage d'oppositions et qu'elle en triomphera davantage, à croire qu'il y a au dehors et tout autour de moi une foule de forces disparates, chaotiques et agressives essayant de me pénétrer de leur ahurissante hétérogénéité, de m'engloutir dans leur contingence, leur innombrable négation, leur néant principal, dont je m'empare péniblement, c'est-à-dire que je chasse à droite et à gauche, que je rejette hors de ma route, que mon passage perce et domine, apportant son *ordre* antagoniste... Mais cet ordre, si je l'entrevois encore, dans une conscience claire décroissante, au sein de la lutte que je livre, je le sens participer de ma subjectivité et se revêtir de l'irréalité, de l'aspect apparent dont se revêt tout ce qui ne tombe pas sous le coup de la conscience claire.

D'un autre côté, dans le processus volitionnel, où la conscience intellectuelle n'est jamais suffisamment inhibée, je ne puis actualiser si puissamment l'identité que la non-identité, sous forme de liberté principielle subjective (comme nous le savons, la forme du sujet, comme celle de l'objet, résultent de l'intensité et de l'extensité mêmes, toute négation étant en quelque sorte centripète et toute affirmation centrifuge), puisse se manifester comme réalité transcendante monistique : quelque vigoureuse et chronique qu'arrive à être ma volonté, j'aurai une conscience claire qui me montrera un univers extérieur, et, comme tel, objectif et réel, de changement, de destruction incessante, de chaos, tout en ne s'arrachant pas à un possible, plus ou moins réel, d'identité objective, transcendant le tout, théoriquement perçu, comme deviné, et une conscience obscure, plus ou moins obscure, qui me fera comme sentir à la fois l'existence d'une liberté dont je participe, que j'utilise, et grâce à quoi une hétérogénéité s'offre à mon choix contingent, et l'existence d'une identité, d'un ordre de rationalité déterministe dont mon sujet est le théâtre. C'est dire qu'une équivoque autant à l'égard du monde extérieur qu'à l'égard du monde intime, de l'objet que du sujet subsistera au cours du processus volitionnel : la multiplicité irrationnelle, la non-identité chaotique coexistera, dans l'objectivité, avec l'identité, la synthèse rationnelle, à divers degrés, sous mille nuances : la liberté et la nécessité, l'hétérogénéité contingente et le pouvoir d'identification se feront sentir dans la subjectivité agissante.

C'est là, dans le mécanisme de la réalisation d'une fin proposée, d'un plan, du passage à l'acte d'une chose parmi cent autres, que l'on délimite, de coutume, le domaine de la volonté. Mais, à notre sens, ce qui caractérise encore cette dernière et, même, ce qui met sur elle la note propre, c'est précisément ce que nous considérons

comme son troisième temps. Ce temps, c'est celui de son échec. Echec qui ne permet pas au dynamisme de l'action de devenir inconscient. L'échec de l'œuvre d'actualisation d'une fin fait partie, en effet, de ce qui se distingue, parmi toutes les formes de l'action, sous le nom de volonté. Il y a volonté lorsque l'action ne peut pas se transformer en habitude ; il y a réapparition de la volonté, lorsque l'habitude, venant à être rompue, l'action doit se ressaisir. C'est contre l'intelligence, contre son processus conscientiel que s'élève la volonté, le processus volitionnel. L'intelligence donc sera le point de départ, la cause antagoniste de la volition. Mais c'est aussi l'intelligence qui l'inhibe, à son tour. La volition ainsi sera la cause antagoniste de l'intelligence. Si de l'action volontaire réussit à s'emparer de la conscience intellectuelle, si, autrement dit, on peut « mettre en pratique », actualiser les données d'identification de la conscience claire de la psychologie de l'intelligence, le phénomène de volonté qui en résultera sera d'autant plus puissant que ce contre quoi il se dresse occupera une position plus forte. Mais, à son tour, l'intelligence qui triomphera de cette volonté devra être à la fois plus laborieuse et plus forte.

Il faut donc bien spécifier que ce qu'on entend par volonté, c'est à la fois l'action qui part de l'intelligence pour l'inhiber et la brièveté de cette inhibition ; inhibition qui ne peut, en effet, se consolider, le dynamisme inverse de l'intelligence, en incessante évolution, venant l'inhiber à son tour, si bien que la volonté aboutit à son point de départ, aux données de l'intelligence : données certes neuves, puisque les hétérogénéités extérieures objectives, c'est-à-dire refoulées dans le potentiel par le processus volitionnel, venant perturber l'actualisation « en marche » de l'identité, s'insinuer dans le plan subjectif de son passage à l'acte devront posséder une intensité d'autant plus grande que le pouvoir volitionnel aura mieux réussi à inhiber les intensités initiales qui occupaient au début le champ des actualisations. Par volonté on doit comprendre, si on ne veut pas confondre ce comportement, qui a sa réalité propre au sein des mécanismes psychologiques, avec l'habitude, aussi bien sa réussite que son échec, et cela à l'égard de l'intelligence et par l'intelligence.

C'est, sans doute, à cette dualité oscillatoire, toujours présente dans la volonté, tant qu'il y a action proprement volitionnelle, que doivent être attribuées les diverses interprétations de la volonté, laquelle fut tantôt considérée comme une émanation de l'intelligence, sinon comme l'intelligence elle-même, tantôt comme la source de l'intelligence, celle-ci se réduisant à la nature active de celle-là. Il est certain que la causalité d'antagonisme qui constitue le mécanisme de leur double et alternative apparition permet aussi bien l'une que l'autre de ces conceptions intellectualiste et pragmatique ou activiste de la volition ; mais cela si l'on ne tient pas compte de cette causalité d'antagonisme, si l'on n'interprète le phénomène qu'au moyen d'une causalité soit efficiente soit finaliste,

si l'on ne fait, de plus, entrer, dans la notion de volonté, que ce que nous avons délimité, soit dans le premier et le second temps, soit dans le second et le troisième. La conscience intellectuelle, en effet, précédant toujours l'action volitionnelle, en ne considérant donc comme processus de la volonté que le point de départ, c'est-à-dire les données intellectuelles, et l'actualisation, on pourra, avec une causalité efficiente, apercevoir dans l'effet ce qui était dans la cause, dans l'actuel d'identité la potentialité rationnelle d'identité, et, avec la finalité, voir dans l'actuel, en tant qu'action, la cause finale de ce qui existe dans le potentiel d'identité de l'intelligence, si bien que la volonté sera au service de la raison, ou celle-ci au service de celle-là. On obtient exactement les mêmes conceptions contradictoires en ne comprenant dans la volonté que le second et le troisième temps, c'est-à-dire l'actualisation de l'identité et l'inhibition, ensuite, de cette dernière dans le plan conscientiel de l'intelligence. Par la cause efficiente on verra, dans les rapports identifiants de l'intelligence, ce qui se trouvait dans une activité éphémère, subjective d'actualisation d'un ordre de conservation, de permanence du *même* en regard d'un univers de hasard, de chaos, et, par la cause finale, on saisira, dans le processus volitionnel, le « moyen » de ce qui se révèle dans la conscience claire de l'intelligence. Ainsi, l'intelligence sera une émanation de la volonté ou la volonté sera un instrument de l'intelligence.

Mais un monisme métaphysique interprétatif, comme l'autre, ne tient pas compte de tout ce qui caractérise, spécifie la volonté, et ne voit, en cette dernière, que ce dont il a besoin.

Il est juste aussi de remarquer que la volonté et l'intelligence ne peuvent guère se maintenir longtemps dans ce conflit idéal ; ou bien la volonté se transforme en habitude, ce qui peut signifier une conquête de l'action sur la psychologie de l'intelligence, et, dès lors, la volonté n'apparaît plus que pour obtenir à l'action des succès progressifs, grâce à un envahissement par le corporel, le conservatif, etc... du champ vital d'évolution hétérogénéisante, grâce à la « dépense de l'énergie », à la « fatigue », à l'actualisation, dans l'« épuisement », du potentiel d'action, à la manière de la thermodynamique (c'est-à-dire à l'actualisation de l'identité par la virtualisation des différences, des intensités, etc...), volonté qui perd ici de plus en plus de son caractère propre, qui n'est plus que la phase brève du passage à une nouvelle habitude, à la constitution de nouvelles disciplines d'action, de conduites de non-changement de plus en plus solides ; ou bien la psychologie de l'intelligence la bat en brèche, la volonté devenant alors de plus en plus déficiente, auquel cas elle se replie, pour ainsi dire, dans les domaines où les habitudes peuvent encore se contracter, c'est-à-dire où l'action s'est consolidée une certaine position. Car, si la volonté peut engendrer des habitudes, de par les réussites du devenir d'action dont elle est pour ainsi dire l'avant-garde aux prises avec la psychologie de l'intelligence, l'habitude, elle, ne fait guère

progresser l'action. Dans l'habitude, l'action est en quelque sorte délimitée dans la sphère d'une réussite, bloquée dans une position acquise. Plus la volonté donc est dominante, dans une constitution psychologique, et plus elle crée d'habitudes au détriment de l'intelligence, plus elle spatialise la temporalité de la conscience intellectuelle. Mais plus l'intelligence est susceptible de gagner du terrain, plus l'action demeure prisonnière de ses positions acquises, moins cette action peut s'arracher à l'habitude pour la dépasser, l'étendre, l'englober dans une sphère de conquêtes plus vastes.

C'est pourquoi, l'homme par excellence intelligent s'avère libre à l'égard de la force d'inertie de l'habitude ; il est fluide, mouvant, insaisissable, prêt à faire et faisant les expériences les plus diverses ; c'est pourquoi aussi, l'homme de volonté, au contraire, est celui qui sait organiser, qui tente d'élaborer en lui les habitudes les plus multiples, les comportements les plus automatiques, stables, qui possède la force de convertir le plus de choses flottantes possibles en conduites de précision, de réversibilité, d'invariabilité. Un homme d'action, dit-on, est sûr de ses réflexes, instincts, habitudes physiques et morales ; au contraire, un homme qui « voit », comprend, conçoit..., l'observateur intelligent est « disponible », souple, et, dans l'action, dénué de volonté, gauche, maladroit.

Certes, un minimum d'habitudes existe dans celui-ci et un minimum de souplesse dans celui-là. Mais cette habitude subsiste à la limite du refoulement auquel est soumis le processus d'action, et cette souplesse, c'est-à-dire cette possibilité de variation, est précisément ce qui échappe à l'envahissement par l'action et fait justement que la volonté soit encore utile, efficace, agissante, malgré toutes ses acquisitions.

Mais, en tant qu'être vivant, en tant qu'être humain, en tant qu'individu humain particulier, en tant que celui-ci est en perpétuelle évolution, tout homme possède une conscience intellectuelle plus forte que la conscience actionnelle que ces différentes synthèses concentriques qui tentent de s'actualiser en lui engendrent, au moyen des comportements que ces synthèses commandent, du réflexe à la volonté. Si bien que la volonté constituera une sorte de faculté mineure, rarement efficace à vrai dire, aléatoire, sauf dans quelques tempéraments privilégiés : l'action, en effet, coagulera vite des habitudes là où la psychologie de l'intelligence ne résistera pas beaucoup à la volonté, ou bien, au contraire, celle-ci n'opposera pas une très forte résistance au processus vital d'hétérogénéisation dynamique, en sorte que, dans ce cas comme dans l'autre, le trait spécifique de l'action volitionnelle pâlera très vite, n'aura même pas eu le temps de se dessiner.

La volonté, en effet, — on le comprendra encore mieux, ainsi — est la tentative de pénétration de l'action dans ces régions de différenciation de l'être vivant qui vont au delà des régions de l'individu en tant que soumis à l'espèce, dans celles donc qui s'étendent aux mille modifications particulières au sein de cet individu

même, modifications triomphant de la synthèse que cet individu représente et qui est l'œuvre de l'action ; et c'est pourquoi une conscience de l'intelligence peut se former. Aussi, la volonté esquisse-t-elle des synthèses, des personnalités dans cet individu même. Chaque acte de volonté est une personnalité qui veut se former. Mais elle est vite heurtée par le processus vital de l'intelligence. Aussi, ajoutons-le entre parenthèses, l'homme à puissante volonté est-il une succession de « personnalités » diverses et éphémères, ce qui fait qu'il donne souvent cette impression, nous comprenons maintenant à quel point fautive, de fluidité, de changement dynamique comme moteur de son devenir, alors que c'est précisément un dynamisme de continuité du « même », un devenir d'actualisation de l'identité qu'il tente de dresser contre la fluidité hétérogénéisante et contingente des choses, dont il ne triomphe sans doute que très brièvement, ce qui entraîne la formation de ces personnalités successives — châteaux de cartes — et leur pâle existence. Mais, par là même, l'homme volitionnel est davantage en contact avec le conflit existentiel que l'homme intelligent, et cela comporte des conséquences très importantes, comme nous le verrons ultérieurement, à l'égard de l'affectivité.

En un mot, et nous dirons la même chose de chaque phase du dynamisme de l'action, la volonté relève du « corps » s'insurgeant contre l'« âme » ; elle est l'expression du devenir physique ou, si l'on veut, de l'ordre de la mort, du cadavre, c'est-à-dire de la causalité matérielle identifiante passant à l'acte, se soulevant contre le devenir vital d'actualisation de l'hétérogène engendrant la conscience et la cognition de la rationalité d'identité, et s'insinuant jusqu'au stade évolutif de l'intelligence ; c'est pourquoi, en tant que volonté, la conscience claire se colore irrésistiblement d'une principalité de liberté et c'est pourquoi l'intuition qui résulte, le processus cognitif qui germe des réussites minoritaires de la volonté, comme d'ailleurs de toutes les phases de l'action, découvre une présence objective de contingence, de temporalité et d'évanescence pour elles-mêmes, comme réalité en soi de négation.

Mais si la volonté, comme du reste tout le devenir « inanimé » dont elle participe, se dresse contre l'intelligence et tente d'asservir, d'inhiber le devenir vital de celle-ci, il ne faudrait pas croire qu'elle obéit, par là, à une sorte de haine inexplicable : ce qu'elle essaye, c'est, tout comme l'intelligence, de fuir l'antagonisme qui lui est inhérent et que les deux devenirs en conflit à la fois accusent, par la volonté et l'intelligence, et tentent, par celles-ci, chacun respectivement et inversement, de transcender.

Comment se fait-il, maintenant, que la virtualisation de l'une par l'actualisation de l'autre, éliminant par là même le conflit, ne soit pas suffisante pour satisfaire cette tendance à la transcendance de l'antagonisme, lequel pourtant les constitue, si bien que l'intelligence, notamment, puisse l'emporter facilement et définitivement sur la volonté, et vice versa ? Cela se comprend, si l'on veut bien se

souvenir que le principe d'antagonisme est l'essence même de l'existentialité, que donc sa disparition entraînerait la disparition même de cette existentialité, que le terme s'actualisant cesserait lui-même d'exister si son terme antagoniste venait à s'évanouir, ce qui est constitutivement impossible ; et cela se comprendra mieux encore dans notre dernière partie où l'on verra que l'actualisation de l'un des termes de la dualité joue le rôle également, et peut-être surtout, d'élimination de l'affectivité, et que, dès lors, les deux termes s'actualisant, en un conflit lui-même actualisé, dans ce cas, cela signifierait une évacuation totale de cette affectivité.

L'habitude.

C'est par le phénomène de l'habitude et, ensuite, par celui de l'instinct, qu'une différence de degré seule sépare, que le mécanisme de l'action nous apparaîtra dans toute sa clarté et dans toute sa signification. Tout d'abord, le fait que des habitudes, c'est-à-dire des comportements qui portent en eux une force d'inertie, une tendance souvent despotique à continuer le « même » et lesquels deviennent subconscients au fur et à mesure qu'ils se perfectionnent, que leur actualisation rencontre moins d'opposition, le fait que des habitudes sont possibles, qu'elles se contractent sous nos yeux montre à la fois qu'il existe des conduites identifiantes potentielles que l'univers des actualisations, devant lequel ces conduites potentielles se trouvent, inhibe, de par une multiplicité hétérogène perturbant la continuité, l'unicité, l'identité d'une action, et que ces conduites potentielles passent, cependant, à l'acte, puisqu'une action peut se réaliser et se transformer, par la répétition surtout, c'est-à-dire par un perfectionnement progressif, en habitude — ce qui signifie que cette hétérogénéité du plan de l'actualité peut à son tour être inhibée, qu'un comportement peut opérer un ordre d'identité et de conservation, clos, pour un temps certes variable et comme par miracle, aux sollicitations, aux perturbations de l'hétérogénéité, laquelle devient ainsi une sorte de décor extérieur sur les lieux où se déroule l'habitude, la « même » conduite.

Du point de vue de l'habitude, l'univers est susceptible de deux aspects contraires, aussi réels l'un que l'autre : avant qu'une action ne se réalise, portant en elle le germe de l'habitude, l'univers est une hétérogénéité actuelle, concrète, particulière, phénoménale, cachant une identité extérieure, objective, comme réalité profonde des choses ; mais, une fois l'habitude contractée, le même univers apparaît comme une identité concrète superficielle, à son tour phénoménale, au sein d'une hétérogénéité extérieure symbole d'une multiplicité chaotique fondamentale de possibles ; et l'actualisation de l'un de ces possibles, créant ainsi l'unicité, la permanence, le « même », n'est qu'un pur accident, qu'un événement des plus essentiellement précaires.

De plus, ces deux aspects ne succèdent pas tout simplement l'un à l'autre : il y a conquête et inhibition de l'un par l'autre.

Il est donc possible que, me proposant de faire tel trajet parmi une foule de trajets possibles, c'est-à-dire de soumettre les événements hétérogènes de ce trajet à l'accomplissement de mon but, d'en faire les moyens de cette fin, autrement dit encore, d'y éliminer le plus possible la perturbation due à ces hétérogénéités qui peuplent au début le champ de mon action, afin de pouvoir actualiser ce trajet, ce comportement que j'ai choisi parmi l'infinité qui m'était offerte chaotiquement, l'une détruisant l'autre, il est donc possible que, disons-nous, je repousse, de par certains efforts, la foule de ces hétérogénéités perturbatrices, lesquelles vont ainsi remplir tout l'univers qui m'entoure, et que je sois le siège, en tant que sujet dynamique, d'un ordre de continuité « déterminant » ce qui doit être enchaîné à l'accomplissement de mon action (comme purs moyens, c'est-à-dire comme hétérogénéités triées, choisies entre mille parce que pouvant le mieux être rejetées à l'extérieur, parce que permettant le mieux d'atteindre, à travers la résistance brisée qu'elles peuvent offrir en tant qu'hétérogénéités agressives, à l'actualisation de l'identité) et s'ouvrant une voie comme un voyageur, pour reprendre le même exemple que tout à l'heure, à travers une forêt vierge, voyageur qui n'aurait que le souci de se frayer la route la plus commode et qui ne regarderait la végétation chaotique qu'il lui faut percer que pour la rejeter à droite et à gauche. Activité à opposer, répétons-le, à celle de l'homme qui veut connaître, auquel cas il essaye d'actualiser le plus d'hétérogénéités rencontrées, se laissant pour ainsi dire pénétrer par la flore de cette forêt vierge, d'en suivre les moindres particularités et différenciations, ce qui fera apparaître dans sa conscience les liens d'identité cachés derrière cette « apparence » d'hétérogénéité. Mais ce sont là des exemples grossis. En réalité, il n'existe pas de voyageur dans le genre de celui que nous venons d'esquisser, ni d'homme cognitif aussi nettement délimité. Les deux personnalités coexistent toujours et empiètent plus ou moins l'une sur l'autre.

Cette action peut devenir telle que l'hétérogène qu'il lui faut soumettre est repoussé complètement à l'extérieur : l'action se déroule alors de plus en plus automatiquement, comme d'elle-même, sans plus que ma conscience enregistre les obstacles qu'il lui a fallu vaincre, et c'est l'habitude.

Par le phénomène de l'habitude, l'on voit donc qu'un comportement, à force de répétition, devient de plus en plus identique et que, dès lors, il passe dans le subconscient, comme le prévoit notre théorie de la conscience. Une action, qui ne rencontre plus d'obstacles, qui peut s'actualiser par le sujet de telle façon que ce sujet arrive à éliminer de sa trajectoire tout élément non synthétisé dans cette trajectoire, revêt, par là même, le caractère de l'inconscience. La répétition veut dire un « même » qui se perfectionne à chaque

coup, c'est-à-dire dont l'actualisation se purifie de par l'inhibition, à chaque nouvel essai, des réalités étrangères à sa synthèse. Car c'est bien une synthèse que l'habitude actualise. Il s'agit, en effet, de coordonner et de soumettre les obstacles rencontrés à l'unicité de l'action. Une habitude comporte bien une série d'hétérogénéités successives, mais ces hétérogénéités sont dépouillées de leur existence pour ainsi dire propre et constituent sinon les moyens du moins le patient de l'agent faisant passer à l'acte *un* possible parmi une *multiplicité* d'autres possibles. A cet égard, l'habitude ressemble à l'action volitionnelle. Ce n'est pas une identité pure qui s'actualise ; une telle identité ne saurait s'actualiser, elle *serait*, tout simplement. Dans toute action, il y a une opposition, un passage à l'acte dynamique par rapport à un acte contradictoire refoulé dans la puissance. Plus l'action, donc, est réussie comme actualisation d'une identité potentielle, moins il y a d'hétérogénéité, plus celle-ci est virtualisée. Aussi, l'action cherche-t-elle la trajectoire la plus directe, ce qui veut dire qu'elle tente de purifier le plus possible la voie de sa réalisation des éléments antagonistes. Mais, comme une actualisation ne saurait être absolue, qu'elle ne peut que s'approcher à vrai dire de l'acte, l'action contiendra toujours des hétérogénéités. de la temporalité, bien que son perfectionnement consistera à réduire celles-ci au minimum possible. L'action apparaîtra donc toujours plutôt comme une synthèse actualisée que comme une identité. Certains éléments hétérogènes antagonistes subsisteront comme résidus irréductibles de la virtualisation de la réalité oppositionnelle dont elle triomphe. L'action en semblera solidaire ; ces éléments hétérogènes de l'identité qu'elle actualise revêtiront le caractère des moyens de cette fin ou des éléments analytiques de cette synthèse, que cette synthèse enveloppe, soumet, contient, par opposition aux autres hétérogénéités qui ont pu être éliminées et qui se trouvent, par là même, dans le sein d'une objectivité extérieure qu'une solution de continuité croissante sépare de la subjectivité au service de l'action. Cette rupture devient d'autant plus parfaite que cette action se transforme davantage en habitude. La synthèse qu'elle représente semblera se suffire à elle-même de plus en plus, au fur et à mesure que l'effort synthétique, dont se sert l'action qui la réalise, parviendra, à force de recreuser la même route, à fortifier l'identité du potentiel s'actualisant de toute synthèse, à éviter de nouvelles hétérogénéités et à diminuer le nombre des anciennes.

Mais, ce qui est tout à fait capital, c'est que, par là même, par ce perfectionnement, par la réversibilité, le retour répété au « même », ce « même », d'une part, gagne du terrain et, d'autre part, s'enfonce dans le subconscient. A cet égard, l'habitude illustre merveilleusement à la fois notre théorie d'une identité dynamique possédant un potentiel et une actualisation en opposition avec une non-identité, laquelle possède, à son tour, les mêmes caractères, et notre théorie de la conscience, qui en résulte et d'après laquelle ce qui

passé à l'acte devient inconscient, la conscience proprement dite ne révélant que ce à quoi l'on s'oppose et dont on triomphe, que ce qu'on refoule.

L'accomplissement, en effet, d'un comportement habituel laissera libre la conscience claire de ce qui s'actualise par lui ; cette conscience se peuplera donc de choses diverses, elle verra l'hétérogénéité extérieure, elle « rêvera » ; des plans, des préoccupations variées glisseront sur son écran constituant une hétérogénéité virtuelle, comme objective par rapport à l'actualité d'identité dont ce comportement habituel est le siège, hétérogénéité qui, si elle tentait de s'actualiser, à son tour, perturberait ce qu'accomplit cette habitude.

Un autre caractère, aussi important, de l'habitude, est celui de son extension synthétique. Ainsi, non seulement une habitude constitue une synthèse plus ou moins riche, mais deux habitudes qui coexistent ou qui se succèdent, n'en font vite plus qu'une. Si je passe tous les jours par les mêmes rues, j'en suivrai le trajet automatiquement : ce sera là une habitude. Si, un jour, je m'avise de prendre mon journal à telle boutique et que, répétant mon achat tous les jours, j'arrive à le prendre ainsi « par habitude », la première habitude n'inhibera pas l'autre, mais s'associera de façon à ce qu'une seule habitude synthétise les deux. Il y a un associationnisme de l'habitude qui étend sa synthèse, si bien qu'une habitude en entraîne une autre et que, bien que les actions qui les ont engendrées aient été nettement délimitées, une seule habitude comprendra les deux. L'habitude fait tache d'huile. Toute action peut se transformer en habitude et se trouver happée dans le réseau synthétique des habitudes déjà contractées. C'est véritablement une houle lourde et gluante, prête à engloutir, dans sa réversibilité, dans sa tendance tenace au « même », dans son retour à l'identique, toute action neuve, aussi éphémère, aussi accidentelle qu'elle soit.

Aussi, l'habitude est-elle au service de toutes les synthèses qui s'actualisent dans l'individu vivant, dans l'être humain surtout, à l'encontre de son flux vital, de son devenir évolutif. Ce n'est pas, à proprement parler, la synthèse qui dicte à l'habitude. Cette synthèse même est une habitude plus ou moins stable. C'est la propriété de l'habitude de faire tache d'huile qui élabore une série de synthèses plus ou moins réussies : c'est le devenir d'actualisation de l'inertie, de la matière « inanimée » dont relève l'action, qui, au moyen de l'habitude, de ses conquêtes, édifie dans l'individu vivant, en se dressant contre l'ordre d'hétérogénéisation vitale, ses échafaudages de synthèses s'impliquant l'une l'autre et à travers lesquelles se consolident, selon tous les degrés possibles, la conservation et l'identité. Plus les habitudes seront solides et inconscientes, et plus l'on descendra dans le « corps » et, par là, dans les grandes régions d'influence de la matière, de la réalité physico-chimique ambiante dont s'arrache le devenir vital. Ce devenir possède, comme nous le savons, divers degrés d'hétérogénéité s'actualisant. Dans ce que

nous avons appelé l'âme, c'est-à-dire dans la conscience d'identification rationnelle issue du dynamisme d'actualisation de l'évolutif, de la variation pour elle-même, l'action ne réussira à élaborer que des habitudes précaires, multiples, déchiquetées par la différenciation vitale incessante. Plus, cependant, la particularisation de l'individu sera inhibée par des synthèses qui le dépassent, et plus ces habitudes, dans les régions de ces comportements, seront tenaces. Ainsi, après les habitudes moins fortes qui se manifestent comme jaillissant de l'individu par rapport à son contenu propre et qui sont les tentatives, plus ou moins réussies, de « s'adapter » à la synthèse que cet individu particulier essaye d'actualiser en tant qu'individu, qui sont des conduites de conservation s'opposant à la différenciation temporelle qui mine cette entité individuelle, plus ou moins vague, des habitudes plus résistantes seront imposées par l'entité plus vaste d'un groupe, par exemple, social, d'une collectivité plus synthétique encore, d'une nation, d'une race, etc.. Enfin, en montant de la synthèse de l'individu à celle de l'espèce, de celle-ci à celle du genre, pour utiliser ces grosses classifications biologiques, les habitudes prendront petit à petit l'aspect de ce qu'on appelle l'instinct, c'est-à-dire deviendront de plus en plus précises, sûres et subordonnées au vaste *instinct de conservation*, synthèse des instincts. Plus donc une réalité vivante sera proche du plan d'actualisation d'un général plus étendu, autrement dit, moins elle sera libre de se différencier, et plus l'instinct pourra jouer, plus il y aura de comportements « aveugles » et savants de nature instinctive.

Au sujet de l'instinct, ajoutons que, d'un côté, son infaillibilité et, d'un autre, son caractère mécanique, non finaliste, c'est-à-dire ne relevant pas d'une intelligence de l'espèce qui présiderait à sa conservation, qui indiquerait les comportements dont elle aurait besoin, point de vue auquel se rallie la grande majorité des biologistes actuels, loin d'infirmes notre conception, viennent, au contraire, lui ajouter une preuve de plus.

L'instinct, en effet, n'est qu'une habitude, mais dans une région vitale sur laquelle l'actualisation de l'identité a une plus grande prise, grâce à une poussée d'hétérogénéisation évolutive davantage prisonnière du général inhibant le différencié. Et l'instinct de conservation, qui semble commander, en quelque sorte « mystiquement », de par une conscience occulte des nécessités de cette conservation, tous les autres instincts, n'est pas moins « aveugle » que ceux-ci. C'est parce que ces instincts actualisent, sous la pression de la réalité physico-chimique, de la causalité efficiente conservatrice, du mécanisme de nivellement et d'homogénéisation, un ordre d'opposition à la variation, parce que cet ordre, de par ses réussites automatiques, mécaniques, constitue une synthèse identifiante et parce que donc, dans ces instincts, on aperçoit des opérations inhibant le changement, qu'il a pu se former une conception d'une série de conduites dictées par une finalité mystérieuse de

permanence. Certes, la conservation commande ces instincts, mais non pas en vue d'une utilité de la vie ; elle les commande justement de par un mécanisme d'opposition à ce qui tente de s'actualiser dans cette « vie ». L'instinct de conservation est un instinct synthétique de non-changement qui plonge ses racines dans la matière physique et se dresse contre le principe de la matière vivante. A vrai dire, il ne constitue pas un instinct proprement dit : il symbolise la nature de ce qui travaille en tout instinct.

Aussi, les instincts arrêtent-ils l'évolution, loin de la servir, et constituent-ils des adaptations rigides et mécaniques, c'est-à-dire soumettent-ils la matière vivante à l'ambiance physico-chimique au lieu de lui permettre de la transcender. Ils opèrent ainsi une sorte de conciliation entre les deux ordres antagonistes, conciliation qui consiste à faire dépendre la conservation, la synthèse, notamment du climat, de la région géographique, etc., en un mot, des processus « naturels » de causalité physique. Et la matière vivante ne peut plus, en tant que telle, continuer à se différencier, solidaire qu'elle est de ce *même* physique. De là au tropisme, il n'y a plus qu'un pas, et à partir de maintenant nous quittons progressivement le vital pour arriver à la frontière même de la matière « inorganisée ». Mais auparavant, rappelons que ni l'habitude ni l'instinct ne sauraient constituer une sorte de mémoire. La mémoire, comme nous l'avons vu, est la conscience d'une permanence (virtuelle, c'est pourquoi elle est saisie par la conscience), d'un « passé » par rapport à une hétérogénéité « vécue » occupant le champ de l'actualité, par rapport à un « futur » que le sujet est en train de vivre. L'habitude et l'instinct, au contraire, sont, non pas la conscience du passé, de la conservation, de l'identique, mais le « vécu » de ceux-ci, leur actualisation inconsciente ou semi-consciente par le sujet, avec une conscience inverse, siège de la liberté. de l'hétérogène, du futur (potentiels, c'est pourquoi ils se trouvent dans la conscience), comme extérieurs, comme au-dessus de ce qui se réalise par le sujet, en quelque sorte objectifs, en voie de principalité.

L'adaptation.

Avant de consacrer un paragraphe spécial aux tropismes et aux réflexes, c'est-à-dire aux mouvements reconnus comme mécaniques et comme plus rigoureusement dépendants des stimuli extérieurs que les instincts, il nous faut, en quelques lignes, expliciter ce que la notion d'adaptation contient, selon nous, et signaler, par là, les confusions qu'elle fait naître. Une fois dans le domaine du tropisme et des réflexes, certes, cette notion d'adaptation ne peut plus nous être d'aucun secours ; à moins de trouver en toutes choses le signe d'un finalisme théologique, comprenant dès lors même les répliques les plus élémentaires des êtres vivants à l'action des agents extérieurs, il faut nous incliner devant le fait, dûment con-

trôlé aujourd'hui, que non seulement aucune considération utilitaire ne commande à cet ordre de mouvements, mais que rien ne les empêche même d'être nuisibles.

Il n'en est pas de même des processus d'action qui s'étendent des actes volitionnels, par les habitudes, jusqu'aux instincts. Et c'est dans ces derniers que la notion d'adaptation semble s'imposer avec le plus de nécessité, étant donné la difficulté qu'on éprouve de les réduire soit aux habitudes et à la volonté, et, par là, à l'intelligence, — nous avons vu comment et pourquoi — soit aux réflexes, aux mécanismes purement physiologiques. En effet, si l'instinct n'est pas un acte intelligent transformé en habitude héréditaire de l'espèce, il garde tout de même un aspect utilitaire qui l'empêche, de par sa complexité finalistique, d'être attribué même à la sélection naturelle, au hasard épargnant l'utile, à plus forte raison aux réactions motrices purement réflexes.

Mais qu'entend-on exactement par cette utilité ? On considère que les perturbations innombrables dont est susceptible le milieu à l'égard de l'entité vivante envisagée, et par là de la « vie », provoquent en celle-ci une série d'actes destinés à en éviter l'influence destructrice. Devant, par exemple, la température, le caractère topographique de la réalité physico-chimique, etc... capables de supprimer l'être vivant, celui-ci « organise » des systèmes de défense, une série d'actes qui ferment l'issue à cette variation désagrégeant la synthèse vitale. (L'instinct migrateur des hirondelles, l'instinct de natation, etc...) Ces comportements donneront donc à celle-ci la possibilité de se maintenir comme telle, défendront son intégrité ; on dit qu'il y a ainsi adaptation, c'est-à-dire qu'une série d'actes tenant compte des dangers extérieurs saura leur opposer une résistance, les faire glisser tout autour de cette synthèse, sans que cette dernière en soit atteinte.

Or, ces considérations impliquent, d'un côté, que le milieu est une hétérogénéité non vivante et, de l'autre, que la vie est caractérisée par l'organisme, l'organisation, qu'elle est donc une synthèse et une force ou un ordre de conservation et d'identité. S'adapter, dès lors, ne peut signifier que parer à la variation du milieu pour maintenir une identité.

Le biologiste, ici, se place au point de vue de cette synthèse en action, c'est-à-dire des comportements qui ont pour effet de refouler l'hétérogène et d'actualiser cette synthèse, ce en quoi, à certains égards, il n'a pas tort. Parmi tous les gestes que pourra faire un chien en proie, par exemple, à l'eau, il fera ceux qui permettront à cette forme particulière de la matière de demeurer une hétérogénéité physique extérieure, objective n'ayant aucune prise sur l'identité du sujet, laquelle passe à l'acte précisément de par le refoulement auquel cette hétérogénéité est soumise au moyen de ces gestes.

Mais le monde extérieur, le milieu en tant que nature physico-chimique n'est pas une hétérogénéité pour elle-même : il est une

« conservation de l'énergie », une identité qui se retrouve la même sous toutes les transformations ; ces transformations constituent une hétérogénéité épiphénoménale, en quelque sorte illusoire, due à notre représentation sensible subjective. Dès lors, si telle organisation vivante ne s'y soumet pas, elle est comme un « état dans l'état » ; si elle veut persévérer dans sa synthèse propre, cette synthèse sera une hétérogénéité par rapport à la synthèse générale du monde inanimé, du milieu. C'est donc à titre de variation voulant passer à l'acte qu'elle s'oppose à l'identité structurale en acte de l'ambiance physico-chimique. L'hétérogénéité qu'elle voit dans cette dernière est faite, pour elle, de la prise que ces aspects accidentels ont sur la réalité vivante ; plus précisément dit, cette réalité est le siège de ces hétérogénéités, elle les « passe à l'acte » en tant que réalité vivante. Autrement dit encore, celle-ci s'oppose à la synthèse ou identité fondamentale de la matière brute ; elle s'y identifierait qu'elle se trouverait la même derrière toutes ses transformations, à la manière de telle quantité physique déterminée. Mais alors elle ne serait plus quelque chose de vivant. Le vital, en effet, apparaît ainsi comme une particularisation, donc comme une hétérogénéisation voulant se suffire à elle-même comme telle, c'est-à-dire pouvant se donner libre carrière à travers toutes les synthèses ou les identités qui l'envelopperaient accidentellement. S'adapter donc signifie, à certains égards, du point de vue de l'entité vivante, en tant que vie, évolution, refouler non pas l'hétérogène, mais la synthèse générale qui viendrait englober son processus de libre différenciation. Nager, c'est s'opposer à être intégré dans le déterminisme, non pas de l'eau, en particulier, mais de tout l'enchaînement causal des faits naturels. C'est là apercevoir ce qui subsiste de vital dans l'instinct. Car, ce que les mouvements de natation préservent, c'est telle synthèse vitale. Par cet instinct, il est interdit à cette synthèse de se modifier, c'est-à-dire d'actualiser l'hétérogène, notamment de l'eau, c'est-à-dire encore d'en faire, au même titre que de l'air, par exemple, une sensation hétérogène, un élément particulier constitutifs du « vécu ». Tout ce que la vie marine, en tant qu'hétérogénéité œuvre de la sensibilité vivante, pourrait faire passer à l'acte, par le processus vital qui refoule, rejette l'identité foncière de la cause et de l'effet, est interdit par la synthèse que l'espèce, par exemple, oppose à la libre différenciation. L'animal est prisonnier, en tant que processus de variation pour elle-même, jusqu'à un certain degré, de l'identité et de la conservation que la généralité de l'espèce lui impose. Le chien, en nageant donc, actualisera une identité, un processus de déterminisme, de causalité efficiente au moyen duquel la même identité organique se retrouvera sous des transformations, des hétérogénéités refoulées par là même dans l'objectivité extérieure ; mais ce déterminisme sera celui de l'identité synthétique commandé par l'espèce, identité vitale, c'est-à-dire elle-même, pour une grande

part, une hétérogénéité, une synthèse en laquelle travaille le processus de différenciation, identité vitale dont la généralité n'atteint pas celle de la matière inorganique, dont l'œuvre d'inhibition du changement n'est que partielle, jusqu'à un certain degré, dont la tentative d'actualisation de la conservation du « même » ne réussit qu'en partie, sous la poussée antagoniste de la réalité vivante d'actualisation de l'hétérogène. L'instinct sera donc commandé par le même ordre que celui qui commande la conservation de l'énergie, l'actualisation de l'identité sous une infinie modification refoulée dans l'apparence, l'accidentel, l'extrinsèque. Mais il sera au service d'une pénétration moins profonde de cet ordre dans l'existentialité phénoménale. Et ce n'est pas, à vrai dire, l'instinct qui préservera la synthèse, c'est celle-ci qui se continuera par lui ; c'est parce que telle entité vivante est bloquée à tel degré de différenciation, qu'elle ne peut pas épouser toutes les hétérogénéités, les vivre, qu'elle agit sous l'impulsion de la force d'inertie de l'instinct ; celui-ci n'est que le passage à l'acte de cette identité devant telle hétérogénéité envahissante.

L'adaptation signifie donc maintenant, si l'on entend par ce mot les comportements qui s'opposent à l'altération d'une synthèse vitale, à la fois l'inhibition de l'actualisation d'une identité plus générale et l'inhibition de l'actualisation d'une hétérogénéité, d'une variation plus riche, plus libre. L'instinct, lui, est au service du passage à l'acte d'une identité. Aussi, plus son processus élabore-t-il d'identification générale, et plus ce processus se rapproche du mouvement mécanique, de la réaction physico-chimique ; et l'adaptation cesse, par là, d'avoir quelque existence, puisque précisément un des termes de sa dualité, à savoir la liberté de la différenciation, de la particularisation, s'évanouit, petit et à petit, au fur et à mesure que l'on se rapproche davantage de la matière brute, que les échanges entre le milieu et l'être vivant sont davantage commandés par la causalité physique.

D'une façon générale, l'adaptation signifie l'opération par laquelle on se conforme, on se soumet, en tant qu'ordre incompatible avec un autre ordre qui vous transcende, à ce dernier ordre. Il peut donc y avoir, en somme, une adaptation de l'ordre d'identification à l'ordre de différenciation, et c'est là le processus progressif du devenir vital, de la perception et de l'intelligence à la connaissance, ou bien il peut y avoir une adaptation inverse, c'est-à-dire une soumission progressive de cet ordre-ci à cet ordre-là. L'action, quelle qu'elle soit, relève de cette dernière adaptation ; et c'est de cette adaptation qu'on parle au sujet des conduites biologiques utilitaires. Les hirondelles, au lieu de s'adapter à la variation du climat, vont fuir vers un climat qui demeure le même, parce qu'elles ne peuvent pas se modifier de façon à vivre, à actualiser le changement climatique ; elles s'adapteront, par leur instinct migrateur, à la non-variation. Les comportements de cet instinct de migration seront au service du *statu quo* organique, de la synthèse,

du stade, de l'arrêt auquel est parvenue leur évolution en tant que « vécu » du divers, de l'hétérogène. C'est parce que cet évolutif ne peut plus se différencier qu'il refoule, notamment, la diversité thermique qui tente de s'actualiser en lui. Mais il ne faut pas parler de « au service de... », qui impliquerait une finalité, mais plutôt d'une continuation automatique (l'approche des premiers froids, ou même, selon certaines expériences, si les hirondelles sont tenues, à l'approche de ces premiers froids, dans des serres gardant la même température, au moyen de réflexes conditionnels associant le mécanisme migrateur à des agents autres que les agents thermiques : l'écourtement des jours, le jaune des feuilles, etc...) d'une continuation automatique, disons-nous, par leur instinct, des processus, des situations synthétiques qui ont la propriété ou la force de rester les mêmes, de refouler la pénétration, dans leur réalité actuelle, de certains changements. Les hirondelles s'enfuient pour ne pas changer, parce qu'elles ne peuvent pas changer, parce qu'elles peuvent, au contraire, demeurer les mêmes, à certains égards et jusqu'à un certain point. S'adapter à sa propre constitution en tant que synthèse, c'est en épouser les lois d'identification qui l'organisent comme telle. L'adaptation de l'individu à un groupe, c'est son conformisme à l'égard des lois de synthèse de ce groupe ; les comportements que l'on appelle d'adaptation à cette ambiance plus générale, d'une synthèse plus vaste, sont des comportements qui « épousent » les processus qui actualisent l'identité de ce groupe en refoulant ceux qui particularisent, hétérogénéisent en individu. S'adapter à l'espèce, c'est exécuter les règles de par lesquelles cette espèce transcende synthétiquement les différenciations qui l'anéantiraient comme telle. Cette espèce, à son tour, s'adapte de la même façon au genre, celui-ci à une identification plus générale encore, en actualisant les lois d'identité et de conservation qui les forment comme telles, de par la pression oppositionnelle et inhibitrice que ces synthèses exercent sur l'ordre d'actualisation du différencié vital. Enfin, l'on arrive ainsi aux mouvements d'actualisation de l'identité qui permettent de moins en moins la variation pour elle-même, par suite de la soumission de plus en plus impérative du vital à la causalité physique.

Tropisme et réflexe.

Nous ne nous attarderons pas sur ces mouvements que tant de travaux étudient aujourd'hui. Leur caractère « mécanique » apparaît de plus en plus indiscutable et leur « utilité », leur finalité ne semble plus soutenable à aucun titre. On se trouve là en présence de mouvements, d'actes de la matière vivante rigoureusement dépendants de l'action qu'exerce sur celle-ci la réalité physico-chimique ambiante. Les photo-tropismes, les chimio-tropismes, etc... montrent qu'une entité vivante se comporte toujours de telle ou telle manière par suite des réactions chimiques, des agents physiques

du milieu physico-chimique qui agissent sur elle. Ces comportements, ces mouvements (d'orientation, d'attraction, de répulsion, etc...) sont toujours les mêmes, dans des conditions semblables, devant des stimuli identiques. Mais, de plus, et c'est par là que le phénomène du tropisme a pu donner l'espoir de réduire rigoureusement la matière vivante à la matière inorganique, ces mouvements ne sont pas des réactions particulières, spécifiques de l'être vivant devant telle excitation extérieure (pour des raisons, notamment, de défense, etc...), mais les réactions chimiques, les processus physiques mêmes qui suivent leur cours au sein de la matière vivante sans que celle-ci puisse leur opposer un ordre propre, s'y opposer, comme si les substances constituant le protoplasme ne relevaient que des principes de la causalité physique. Le comportement, l'acte de l'être vivant n'est ici qu'un événement — à travers ce qui semble caractériser la réalité propre de cet être vivant — de la réalité physico-chimique ambiante. C'est une adaptation, dans le sens d'un conformisme mécanique rigoureux à l'égard des lois de la matière brute ; la « vie » ne peut pas résister à cette dernière. Aussi, a-t-on cru pouvoir réduire tout phénomène vital au caractère du phénomène que le tropisme signale. Les tentatives furent vaines ; et si, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, la matière vivante n'a pu être ni assimilée à la matière physique, ni rattachée à une finalité métaphysique quelconque, on doit de plus en plus s'incliner devant ce principe de variation sans raison ni cause, pour elle-même, seul irréductible qui la caractériserait et la différencierait de la matière inorganique. Mais les tropismes n'en existent pas moins. Ils se manifestent, seulement, d'autant plus nombreux et purs que l'on descend plus bas sur l'échelle évolutive des êtres vivants. Là où l'évolution, dans le sens d'une aveugle hétérogénéisation pour elle-même, est difficile, lente, bloquée, peu développée, le tropisme apparaît, avec une exactitude d'autant plus grande que la différenciation et les « réponses » de l'organisme sont plus pauvres. Qu'est-ce à dire sinon que les multiples possibles dont l'actualisation permet le développement complexe de l'hétérogénéité vitale sont tenus en échec par l'actualisation d'un seul et d'un même possible, celui qu'actualise précisément la matière brute ambiante, selon ses lois de conservation de l'énergie, selon son devenir d'entropie croissante, où les facteurs d'intensité, de dénivellation se neutralisent petit à petit, c'est-à-dire se trouvent rejetés dans l'accidentel et éliminés de l'actualité, qui les transcende par son identité mathématique ?

Le réflexe porte, certes, plus que le tropisme, l'empreinte du vital. Sans doute est-il mécanique, invariable, dépendant des mêmes stimuli, mais, précisément de par son caractère particulier — étant solidaire toujours du même agent, il l'est aussi des mêmes différenciations réceptives, qui font que tel agent a prise sur lui et non pas tel autre — témoigne-t-il d'une hétérogénéité vitale. C'est, en effet, à une perturbation, à un heurt, à une sorte de conflit que réagit le

réflexe. De l'action ambiante, l'entité vivante a « distingué » telle variation, tel stimulus ; elle l'a ainsi admis, comme hétérogénéité, en s'opposant à la réceptivité des autres variations, stimuli, de tous les autres. Autrement dit, elle a opposé une barrière à l'ordre de causalité physique d'actualisation de l'identité générale et d'inhibition, dans l'épiphénoménal, des hétérogénéités ; elle a, au contraire, actualisé l'hétérogène, en étant le siège de telle perturbation, variation propre, en offrant au monde extérieur un appareil sensible de par lequel cette négation et cette distinction pouvaient être faites, de par lequel un processus de temporalité hétérogénéisante essaie de s'actualiser en s'opposant à la généralité spatiale neutralisant les innombrables sollicitations possibles de l'ambiance. Mais c'est alors qu'un acte réflexe intervient pour parer à cette modification, non pas d'une façon finalistique, mais de par un prolongement mécanique de l'identité extérieure s'actualisant, dont relève l'hétérogène que l'être vivant a actualisé. Autrement dit, la vie, l'ordre vital n'a pas encore suffisamment de force pour empêcher le différencié d'être inhibé par la tendance à l'identité des substances qui se trouvent dans sa matière vivante, substances que le principe propre de celle-ci organise en devenir vital, mais qui participent encore trop étroitement de la matière physico-chimique pour ne pas opposer, à une perturbation susceptible de s'étendre librement, un enchaînement, une sorte de série synthétique de réactions qui demeurent les mêmes. Le réflexe est l'acte qui, dans un domaine de la matière vivante échappant plus ou moins à l'ordre qui l'anime, transcende le conflit entre une hétérogénéité vitale qui se veut en acte et une identification qui s'actualise dans la matière brute ambiante, par une réaction invariable, mécanique, sous la dépendance de cette causalité physico-chimique dont l'agent d'excitation relève. L'hétérogène glisse, en quelque sorte, ainsi, à partir du heurt qu'il déclenche, de par son contact avec la réalité physique extérieure, sur la pente d'actualisation de l'identité de l'acte réflexe, dans la virtualité.

Mais, l'organisme se développant, des hétérogénéités donc s'actualisant sous l'effet d'une multiplication des réceptivités sensorielles, des « analyseurs », des façons de « vivre », sous l'effet de l'analyse illimitée du monde extérieur en ses éléments indéfinis, comme dirait Pavlov, le réflexe conditionnel remplace le réflexe brut ou simple, dans l'activité supérieure des animaux. C'est dire qu'il apparaît ici « un mécanisme de liaison temporaire des agents extérieurs avec les diverses activités de l'organisme ou mécanisme du réflexe temporaire » (1), que Pavlov a appelé conditionnel, pour le distinguer du réflexe immuable et grossier des physiologistes, qu'il nomme « absolu ». Un grand nombre, un nombre indéfini d'agents extérieurs peuvent devenir des excitants déclenchant un réflexe, lequel dépend généralement d'un excitant déterminé, par divers

(1) P. I. Pavlov, *Les Réflexes Conditionnels*, p. 196 (Alcan, Paris 1927).

modes d'association de ceux-là à celui-ci. D'une façon plus générale, « les agents les plus divers du monde extérieur, montre Pavlov, peuvent devenir excitants d'une fonction quelconque d'un organisme animal, si leur action coïncide une ou plusieurs fois avec l'action d'autres agents extérieurs possédant déjà le pouvoir de déclencher l'activité de l'organe considéré... Un organe entre en activité aussi bien sous l'influence de ses excitants permanents [réflexes absolus] que sous celle d'excitants temporaires. Les excitants temporaires remplissent, en quelque sorte, le rôle d'avertisseurs, remplaçant ainsi les excitants permanents, et rendant les relations de l'animal avec le monde extérieur beaucoup plus complexes et plus fines » (1). Ainsi, « les réactions de l'animal supérieur aux multiples et variables influences du monde extérieur, réactions extrêmement complexes, chaotiques, apparaissant pour disparaître ensuite, en un mot, tout ce que l'on désigne habituellement sous le nom d'activité psychique, n'est-ce pas, pour nous, autre chose que des réflexes, c'est-à-dire des réactions au monde extérieur, réactions soumises à des lois et conditionnées par une infinité de facteurs, et c'est pourquoi nous les avons appelées réflexes « conditionnels » (2).

Mais, — et ceci n'est pas l'aspect le moins important des remarquables travaux de l'école physiologique de Pavlov — « *pour que cela soit possible, l'animal doit nécessairement disposer de mécanismes qui puissent décomposer la complexité du monde extérieur en ses éléments. Ces mécanismes existent : communément appelés organes des sens, ils constituent ce que, en termes plus scientifiques, nous désignons sous le nom d'analyseurs* ». (3) Or, « le mécanisme de formation de ces liens temporaires, c'est-à-dire des réflexes conditionnels, et le travail, plus fin, des analyseurs, constituent la base même de l'activité nerveuse supérieure qui siège dans les hémisphères cérébraux, tandis que les réflexes absolus, et l'analyse plus grossière, sont des fonctions des segments inférieurs des centres nerveux » (4). D'une façon générale, deux activités, se commandant l'une l'autre, dont l'existence dépend, en quelque sorte, de leur dualité, apparaissent comme indispensables à tout mécanisme vivant, comme la base même de la vie. L'« activité de l'analyseur est étroitement liée au mécanisme formateur de nouveaux réflexes. Ce dernier mécanisme, en effet, ne peut mettre en relation avec le fonctionnement d'un organe qu'un facteur préalablement isolé par l'analyseur. Inversement, on doit forcément admettre que tout phénomène, le plus insignifiant fût-il, s'il a été isolé par un analyseur d'un animal, peut et doit, tôt ou tard, devenir, dans certaines conditions, un excitant spécial d'une fonction quelconque de cet animal. » (5) Et cette activité des analyseurs, au

(1) *Ibid.*, p. 207.

(2) *Ibid.*, pp. 206-207.

(3) *Ibid.*, p. 207 (termes soulignés par nous).

(4) *Ibid.*, p. 207.

(5) *Ibid.*, p. 222.

sein de laquelle chaque analyseur décompose, analyse, « continue, pour sa part, cette division à l'infini » (1) (il faudrait plutôt dire : est susceptible de continuer cette division à l'infini, puisqu'en fait il y a un arrêt, dans ce processus analytique, ce qui précisément établit la hiérarchie, les niveaux de « l'échelle zoologique »), « est aussi continue que [celle de] la formation des nouveaux réflexes » (2).

Ces découvertes de Pavlov et de son école, dont nous recommandons l'étude, sont tout à fait capitales. Ainsi, nous y voyons l'équipe scientifique la plus objective, la plus résolue à ne faire appel qu'aux disciplines physiologiques, c'est-à-dire aux procédés inductifs des sciences physico-chimiques appliqués aux phénomènes vitaux, aboutir, nous pourrions dire peut-être, se heurter à la nécessité d'admettre deux ordres d'activité : l'une qui analyse, qui différencie le réel, et l'autre synthétique, qui la suit, constituant comme une sorte de réplique à cette activité et dont la fonction est la formation des réflexes. Pour qu'il y ait réflexe, il faut qu'il y ait eu, auparavant, isolement de l'élément qui jouera le rôle d'excitant. Et ce réflexe sera une activité de liaison, l'élaboration d'un lien, une sorte de synthèse. Or, tout excitant semble capable d'engendrer un réflexe. Mais plus l'activité qui analyse sera fine, plus le nombre des agents d'excitation sera grand, et plus le réflexe sera un « lien temporaire », « conditionnel », pour utiliser les expressions mêmes de Pavlov. Qu'est-ce à dire, sinon que l'activité des analyseurs fait pénétrer le temps dans l'invariabilité du « réflexe brut », sinon que la permanence, l'identité, l'immuabilité de celui-ci est progressivement altérée par le développement de la variation inhérente à la décomposition analytique. Le lien devient « temporaire », il a d'autant moins la possibilité de demeurer que l'analyseur relève davantage d'une activité animale supérieure.

Ainsi, trois points fondamentaux se dégagent de ces recherches : Premièrement, le réflexe ou, plus généralement, toute action (gestes, mouvements, comportements, instincts, etc...) de l'être vivant (l'école de Pavlov met nettement en évidence la nature identifiante des formes de l'action depuis le réflexe brut le plus élémentaire jusqu'à l'acte le plus « psychique ») est une tentative, qui réussit plus ou moins bien, d'élaboration ou d'actualisation d'un *lien*, en réplique à une activité analytique qui dégage, qui isole, qui actualise une hétérogénéité d'éléments supposée existant dans le monde extérieur. Deuxièmement, cette activité des analyseurs doit précéder, et précède, celle de formation des réflexes. Troisièmement, plus l'activité des analyseurs est perspicace, évoluée, c'est-à-dire plus les analyses qu'ils opèrent sont fines, autrement dit, plus ces analyseurs sont susceptibles d'excitations variées, et moins le lien est durable, plus il y a de réflexes temporaires, conditionnels, c'est-

(1) *Ibid.*, p. 274.

(2) *Ibid.*, p. 222.

à-dire conditionnés par ces facteurs d'excitation, dépendant d'eux, tout en restant des réflexes, tout en relevant de la même nature mécanique du réflexe brut et, plus loin encore, de la causalité stricte. Mais, ce que n'explique pas Pavlov, ce qui paraît même assez difficile à observer, à suivre, dans son mécanisme, c'est cette activité des analyseurs. Leur existence, leur développement, cependant, devraient inquiéter la pensée scientifique. Pour Pavlov et son école, néanmoins, bien qu'ils accordent une importance considérable à ces analyseurs, l'essentiel c'est le réflexe, le mécanisme du réflexe. Le lien causal qu'il lance sur l'hétérogénéité des agents excitants leur paraît l'aspect primordial de la vie, laquelle, bien entendu, ne doit pas différer de tout ce que les sciences exactes de la matière englobent.

Mais, comme tous les hommes de science qui étudient les phénomènes vitaux, Pavlov et ses disciples ne manquent pas de tomber dans la même contradiction. D'un côté, en effet, ils considèrent l'être vivant comme une entité synthétique qui se défend, ou du moins qui réagit contre la variation chaotique du milieu, du monde extérieur. D'un autre côté, au contraire, ils veulent le montrer comme une émanation purement causale des faits naturels, comme une forme en continuité avec toute la réalité physico-chimique susceptible d'un déterminisme mathématique rigoureusement général. Mais, si l'être vivant participait du monde physico-chimique, il ne pourrait pas se dresser contre ce dernier comme contre un milieu extérieur à hétérogénéité chaotique. A moins de considérer que ce monde physico-chimique possède, à son tour, une intériorité d'ordre synthétique et une extériorité de perturbation analytique ou destructive, en état d'antagonisme ; mais tel n'est pas le cas, pour la science positive de la matière brute.

D'autre part, ce qui précède la formation des réflexes, c'est une activité qui analyse le monde extérieur en ses éléments. Ce monde extérieur est ainsi postulé comme existant indépendamment de ce qui l'analyse, à moins de considérer que le monde extérieur s'analyse lui-même, progressivement, par l'organe analyseur des processus vitaux. En effet, ces éléments analytiques, supposés existant dans le monde extérieur, ne sont appelés à l'existence que par l'organe analyseur qui en fait des excitants. Or, par cette activité des analyseurs, certains éléments seulement sont, en quelque sorte, existentialisés, et cette hétérogénéité analytique est susceptible de progrès. De plus, on peut dire que, par ces analyseurs, de l'hétérogène, du varié, du multiple sont actualisés, avec un développement dans le sens d'une hétérogénéisation « infinie ». De plus encore, cette hétérogénéisation se présente comme une augmentation des agents antagonistes, perturbateurs de l'équilibre de l'être vivant, c'est pourquoi le réflexe doit intervenir.

Dès lors, s'il y a monisme physico-chimique, si les phénomènes vitaux se réduisent aux phénomènes naturels, de par la causalité

mécanique que manifeste le réflexe, comment comprendre qu'une hétérogénéité puisse exister (car pour le physicien, de plus en plus, l'hétérogénéité des faits est due précisément à l'illusion des sens, au vital, à la subjectivité perceptive), encore moins qu'elle existe au dehors, comme milieu ambiant, et encore moins, à titre de réalité contradictoire, perturbatrice ? Or, pour le processus vital, l'hétérogénéité est un fait, non seulement indiscutable, mais indispensable pour qu'il y ait activité et réflexe, c'est-à-dire précisément ce qui relève de la causalité mécanique. Celle-ci serait donc conditionnée oppositionnellement par celle-là.

Ou bien alors ce monisme contiendrait l'étrange faculté de s'analyser lui-même ; et non pas en sa totalité, mais progressivement. Or, qu'est-ce qui permettrait, d'un côté, cette analyse de ses éléments par l'univers même qui les contient, ou encore, comment certains de ces éléments pourraient-ils analyser les éléments du tout dont ils font partie, et, d'un autre côté, qu'est-ce qui s'opposerait, dans cet univers unique (physico-chimique), à cette analyse qui se manifeste possible, afin qu'il ait analyse progressive, autrement dit, pourquoi ne prendrait-on pas conscience de tous les éléments, d'un seul coup ? Mais l'étrangeté de ce monisme est encore plus grande si l'on remarque qu'il lui est possible de s'analyser ou de n'en rien faire.

Que si, maintenant, l'on accepte un dualisme semblable à celui qu'on verrait dans l'univers physique au cas où l'on accorderait une réalité à la fois à l'hétérogénéité des faits, aux éléments analytiques et à l'identité du tout, à la synthèse causale, et même un dualisme à base d'antagonisme, puisqu'il y a perturbation réciproque, les phénomènes vitaux, de par ces mécanismes analyseurs qui *précèdent* et conditionnent l'action réflexe, ne pourraient pas davantage être rangés dans l'ordre des phénomènes physico-chimiques. Dans cet ordre, en effet, ce qui s'actualise, c'est précisément le mécanisme du lien, de la synthèse, de l'identité refoulant l'hétérogène dans le potentiel. Il n'y a pas là d'hétérogène privilégié, « isolé », trié et une analyse qui se développe, mais, au contraire une transformation hétérogénéisante qui laisse identique le fond, en un devenir physique à l'exemple de celui qu'indique la thermodynamique et de par lequel l'intensité, la dénivellation des différences s'homogénéisent et se détruisent petit à petit. Le devenir vital nous montre, d'après Pavlov même et toute son école, une marche inverse. Nous assistons ici, tout d'abord, à l'actualisation d'un hétérogène qui existe dans le milieu extérieur, parmi la multiplicité infinie des éléments hétérogènes, sans perturber le « tout » dont ces éléments font partie et les lois d'identité qui les régissent, ensuite, à un développement, grâce à une étrange activité, de cette hétérogénéité : plus la vie évolue, plus il se forme, comme par miracle, des appareils qui saisissent, où s'actualisent, comme excitations, des variations innombrables, des changements « infinis ».

Ainsi, si le monde physico-chimique obéit à une homogénéisation progressive, à une identification neutralisant petit à petit les éléments analytiques, apparaissant, par là même, comme accidentels, « historiques », le monde vivant manifeste, lui, un devenir rigoureusement contraire, selon lequel une analyse, une hétérogénéité progressives rendent la synthèse, le lien de plus en plus *temporaire*, précaire, si bien qu'ici, c'est la permanence et l'identité qui doivent se donner comme accidentelles, « historiques ».

C'est précisément ce que Pavlov, lequel cependant insiste tant sur l'activité des analyseurs, sur leur finesse, leur délicatesse évolutive, n'a pas remarqué. Il ne l'a pas remarqué parce que le réflexe attire davantage son attention ; il correspond mieux à ses exigences scientifiques. L'expérience physico-chimique révèle une identité transcendante derrière les faits sensibles (précisément les hétérogénéités des analyseurs). Et le réflexe est précisément un comportement de lien, un essai de permanence et d'identité. Mais, et c'est là que s'insinue immédiatement la contradiction, à ce réflexe une activité antagoniste est nécessaire. Du sein du réflexe, on voit un univers extérieur auquel ce réflexe s'oppose, sur lequel ce réflexe s'édifie. Dès lors, les analyseurs seront de simples dispositifs sensibles (des plus mystérieux) adéquats à ces éléments chaotiques qui pourront les exciter et les perturber. Dès lors encore, voici que Pavlov parle de « défense », d'« adaptation », de réponse organisatrice à ces assaillants irrationnels du milieu objectif. C'est pour s'adapter aux conditions multiples et instables du milieu que les analyseurs en détaillent les éléments, d'une finesse illimitée, dont l'harmonisation incombera aux réflexes conditionnels. Et nous revoilà en biologie finaliste.

Le réflexe est, donc, tantôt une causalité mécanique et aveugle participant des lois physico-chimiques de la réalité objective et tantôt un mécanisme de synthèse, d'organisation identifiante en opposition avec une irrationalité, un « chaos » de la même réalité objective.

Cette impasse vient uniquement de ce qu'on n'a pas vu que ce qui caractérisait la vie, c'était précisément l'analyseur, l'activité qui le forme et non point le réflexe, qui relève de l'ordre caractérisant la matière, l'univers inanimé. Les physiologistes ont donc raison de faire participer le réflexe de la causalité physico-chimique et de considérer que les « comportements » de l'être vivant obéissent au déterminisme naturel. Et c'est précisément parce qu'ils croient que c'est là, dans le réflexe, dans l'action, que se manifeste la vie qu'ils s'imaginent pouvoir réduire l'ordre de celle-ci à celui de l'objectivité physique. Mais le vital a sa source dans ce qui est antagoniste du réflexe, de l'action, depuis le réflexe absolu jusqu'aux actes volitionnels les plus subtilement humains, qui peuvent très logiquement être intégrés, soit dit en passant, dans les réflexes conditionnels de Pavlov, nous sommes là exactement de l'avis de cet illustre physiologiste. On peut, en effet, dire que l'action, ce terme com-

prenant toutes les formes possibles au long de l'échelle des êtres vivants, est de la matière physique, de la causalité, de la rationalité identifiante ou bien, inversement, que la matière physique est de l'action. Mais la vie, la matière vivante n'est pas de l'action ; c'est, au contraire, ce qui l'inhibe, ce qui s'y oppose, ce qui triomphe, par l'analyseur, petit à petit, du réflexe absolu, du réflexe conditionnel, de l'acte le plus délicat de lien et de permanence, la délicatesse, la souplesse du nouveau réflexe n'attestant que l'affaiblissement du dynamisme dont il relève, sa vague, précaire, superficielle actualisation, au fur et à mesure que la vie « évolue », que le système nerveux devient plus complexe dans son aspect analyseur, plus riche de dispositifs d'actualisation de l'hétérogène, principalement illimité, selon Pavlov même.

Est-ce à dire que la réalité vivante n'est qu'analyse hétérogénéisante ? Non point. Au fond, elle est tout aussi bien action. Celle-ci la constitue au même titre que celle-là. Nous savons, après tous les développements de ce long travail, que la dualité des phénomènes est d'essence antagoniste et que, dès lors, un terme ne saurait se passer de l'autre, ne saurait exister indépendamment de son contraire. A ce titre, la matière vivante et la matière inorganique relèvent de la même nature existentielle. Ce qui les sépare, ce qui les caractérise respectivement, c'est la situation des termes de leur dualité. La vie est l'ordre qui, contenant les mêmes dynamismes antagonistes que l'univers physique, actualise celui que ce dernier virtualise. La vie, ainsi, contient l'action, mais à titre de dynamisme à refouler, de patient, de terme antagoniste à inhiber, à titre de conservation, de non-changement, d'identité à repousser progressivement du champ de l'actualisation par l'analyse, l'hétérogénéité, la variation temporelle, la désagrégation chaotique, comme le montre l'œuvre de l'analyseur. Ce qui fait qu'il y aura toujours réplique, réflexe de la part de l'action, mais réflexe de moins en moins rigide, tenace, c'est-à-dire précisément réflexe conditionnel, que les facteurs d'excitation, autrement dit les hétérogénéités actualisées par les analyseurs, conditionneront *oppositionnellement*, de par cette causalité d'antagonisme dont nous avons parlé dans notre théorie de la connaissance, en le rendant de plus en plus « temporaire » au fur et à mesure des progrès de leur intensité, de la multiplication de leurs « nuances ». C'est justement ce que Pavlov n'a pas hésité à déclarer, comme nous l'avons vu plus haut, en prévoyant que tout élément isolé par une analyse, aussi « insignifiant fût-il, peut et doit, tôt ou tard, devenir... un excitant d'une fonction quelconque... ».

C'est, précisément, cette dualité constitutive de la matière vivante qui explique que l'on n'ait vu en elle que soit de l'action subordonnée à l'ordre de causalité physique, soit de la liberté progressive subordonnant l'action, du changement pour lui-même, dont l'acte ne serait que l'instrument, le « moyen », et que, d'une hypothèse à l'autre, on se soit heurté à la même impasse. En sorte que, et

Spinoza, d'un côté, a raison de dire que tout comportement, le vol des oiseaux, par exemple, paraît libre parce qu'on n'en connaît pas les mobiles, le déterminisme inconscient, et Kant, d'un autre côté, n'a pas tort de considérer tout acte comme commandé par un impératif catégorique, dont toute éthique relève ; enfin, les évolutionnistes ne se trompent pas qui affirment que la vie est un processus d'aveugle différenciation. Bergson, d'autre part, voit, à son tour, juste quand il aperçoit dans le vital une indétermination progressive, une liberté d'hétérogénéisation temporelle qui s'arrache à la spatialité homogénéisante extérieure. Mais tous ces points de vue ne dégagent qu'un aspect du problème, et nous savons maintenant pourquoi.

La signification du sarcode.

Contrairement donc à ce que l'on avance au sujet du principe mystérieux qui régirait le protoplasma, principe qui manifesterait un effort de synthèse, qui serait de nature synthétique, nous croyons que l'agent actif qui s'empare des substances physico-chimiques pour en faire cet ensemble, échappant aussi bien à la causalité stricte qu'à la finalité, qu'on nomme sarcode, réside dans le principe des analyseurs, dans la possibilité, passant progressivement à l'acte, d'une actualisation de l'hétérogène, dans une sorte de variation pour elle-même, dont parle la biologie contemporaine, dans l'élaboration de ces « centres d'indétermination », dont parle Bergson, dans cette altération des lois identifiantes de l'ambiance pour une particularisation, théoriquement infinie, tentant de constituer le cœur, l'essence même des phénomènes. On connaît les éléments physico-chimiques qui composent le sarcode. Ils devraient donc, comme tels, obéir aux lois générales de l'univers physique extérieur dont ils relèvent. Mais il n'en est rien. Ils rompent, en quelque sorte, jusqu'à un certain degré, avec la causalité efficiente du monisme physico-mathématique, dont ils se donnent comme les aspects subjectifs, sensibles ou comme les intensités accidentelles en voie d'anéantissement, pour collaborer, dirait-on, à l'individualité, au « tout » de ce sarcode, qui est la plus élémentaire et irréductible image de la matière vivante. Dès lors, on considérera le sarcode comme une sorte de finalité aveugle, comme une organisation dont le principe est une énigmatique synthèse.

A notre sens, il faut voir dans le principe actif du sarcode non pas une synthèse, mais, au contraire un agent qui lui est antagoniste. Les éléments qui forment le sarcode, il faut les envisager par rapport à l'univers extérieur général dont ils relèvent : on les verra alors arrachés à la synthèse physique, à l'identité inorganique, et former une sorte de noyau de particularisation, d'hétérogénéité actuelle, active, en voie d'incessante transformation ; transformation qui diffère de celle de la matière inanimée par la place qu'elle occupe dans la dualité phénoménale : elle ne glisse plus au-dessus,

dirait-on, d'un invariant structural, mais elle semble tenter d'être elle-même, en tant que transformation, la réalité structurale, cependant que cet invariant, sous forme de lien précaire, temporaire, est sans cesse refoulé dans l'accidentel, le modal.

Si, cependant, le sarcode et, plus tard, tous les agrégats auxquels il donnera naissance, revêtent toujours un caractère synthétique inévitable, c'est par l'opposition de l'identification qui subsiste dans la matière vivante et qui empêche la libre différenciation principiellement indéfinie. Par rapport, donc, aux éléments que le sarcode contient, celui-ci apparaîtra comme une synthèse, parce que ces éléments ne peuvent pas se différencier à leur tour en supprimant cette synthèse : ces éléments physico-chimiques participent encore des lois générales de la matière brute inhibant l'actualité de la particularisation ; comme tels, le terme, l'agent, le principe d'hétérogénéisation de la dualité antagoniste de l'univers extérieur, tenu ici en échec par le terme, l'agent, le principe d'identification, ne pourra triompher de ce dernier, au sein du sarcode, que progressivement, partiellement. La synthèse qui se formera, par rapport aux éléments multiples qui peuplent ce sarcode, relèvera de cette tendance à la conservation, à l'homogénéisation qui subsiste dans ces éléments en tant qu'issus du monde physique. En tant que synthèse, le sarcode est une copie imparfaite de la nature dont participent ses éléments physico-chimiques. Mais, par rapport à la synthèse générale de ceux-ci, il est un centre de perturbation, de rupture, d'inhibition du « même ». Le sarcode est le noyau principal, non pas d'une synthèse (cet aspect est la trace du monde extérieur qui s'oppose à ce qu'il tente d'actualiser), mais d'une analyse passant à l'acte ; et c'est ce dont témoigne l'apparition, la création mystérieuse, inexplicable autrement, des analyseurs et de l'activité qui les forme et les développe progressivement, non pas, à vrai dire, en vue d'une organisation soumettant des moyens à une fin totalitaire qui les entraîne et les transcende, des parties à un « tout », mais, au contraire, pour une sorte de désorganisation, dans le sens littéral du terme, pour une collaboration, si l'on peut s'exprimer ainsi, des éléments à une lutte contre le « tout » et contre eux-mêmes en tant qu'éléments formant des « tous », et ainsi, théoriquement, à l'infini. (Comme en témoigne encore l'analyseur susceptible de nuancer, de différencier à l'infini, ainsi que nous le décrit Pavlov même.) Il s'agit, pour l'hétérogène, le changement, en tant que violation du lien, pour l'indéterminisme, en tant que négation du continu d'identité, de se creuser, dans le plan de l'actualité ou plutôt de l'actualisation physique où la conservation et l'homogène s'étendent sous les phénomènes intensifs refoulés dans le virtuel, le modal, l'épiphénoménal, une issue à leur actualisation, à leur descente dans le « réel », et c'est précisément cette « lucarne », cette voie que commence à percer l'activité analytique de par laquelle justement ce sarcode s'édifie.

Des deux fonctions fondamentales qui se partagent la matière vivante, celle de destruction et celle de construction, qui se succèdent, s'alternent et s'altèrent incessamment l'une l'autre, et bien que l'une ne puisse pas se passer de l'autre, c'est la fonction de destruction qui caractérise, par son rôle dominant, la vie, la fonction de construction n'étant que le patient, en quelque sorte, de l'agent que celle-là constitue, n'étant que le terme oppositionnel sur le refoulement duquel la vie même s'affirme.

Aussi, tous les comportements de l'être vivant englobés dans la notion d'action, ses réflexes, absolus ou conditionnels, ses instincts, ses habitudes, ses volitions, etc..., sont-ils au service de la construction, de la conservation d'une intégrité quelconque et témoignent-ils, tous, des divers degrés de l'influence qu'exerce le devenir d'identification de la matière physique ambiante sur le devenir de la matière vivante d'actualisation de l'hétérogène, dont le sarscode est l'élaboration la plus élémentaire que nous connaissions.

Fatigue, sénilité et mort.

D'une part, le phénomène de la fatigue, pour chaque action en particulier, comme, d'autre part, le phénomène du vieillissement, pour l'ensemble des possibilités d'action de l'être vivant, s'éclairent, dès lors, d'une signification neuve.

On a coutume de considérer les manifestations de la fatigue comme celles d'un affaiblissement de l'énergie de l'action, comme celles d'un rapprochement de sa limite, que quelque obstacle oppositionnel commence à lui dresser, la réduisant fatalement à néant au bout d'un certain temps plus ou moins prolongé de son développement. Quelle que soit l'action, quelle que soit la capacité d'action d'un être vivant, la fatigue succèdera toujours à ses comportements et se signalera toujours par un affaiblissement de leur tension et finalement par leur disparition. On dit que l'énergie de l'être vivant s'use, ainsi, se consume.

Le problème que cet étrange phénomène soulève est des plus délicats pour les doctrines biologiques aussi bien mécanistes que finalistes.

Pour le mécanisme rigoureux qui ne veut pas faire de distinctions entre la matière physique et la matière vivante, il ne peut y avoir de fatigue, dans le sens où l'entend la pensée vulgaire. Il ne peut, en effet, y avoir de consommation, de destruction, par les phénomènes de l'action, de l'énergie. De même que la causalité physique n'admet que des transformations (nous laissons de côté la thermodynamique qui implique, comme nous l'avons montré ailleurs, une dualité antagoniste et la domination progressive de l'un de ses termes sur l'autre, conception étrangère aux mécanistes orthodoxes), la fatigue ne peut être qu'un changement d'activité, une transformation qui n'atteint en rien la quantité d'énergie qui en fait la vraie réalité. Une action se consume comme, par exem-

ple, l'eau s'évapore. On ne peut pas dire que l'eau s'est « usée » : il n'y a là qu'une transformation de l'eau en vapeur, les éléments, la quantité d'énergie de ces éléments restant les mêmes, sous les aspects divers qu'ils peuvent prendre, qu'ils peuvent prendre par rapport à nous, à notre subjectivité sensorielle particularisatrice et trompeuse.

Et, en effet, les physiologistes remarquent que la fatigue est elle-même une série de comportements. Si les gestes de l'animal deviennent plus lents, plus lourds, si ses réflexes s'affaiblissent, s'il tombe par terre, s'il doit se « reposer », s'il s'endort finalement, toutes ces manifestations sont à leur tour des actions, des comportements, voire des réflexes. Mais, avec les phénomènes de la fatigue, l'action des stimuli s'émousse, a de moins en moins de prise sur les organes adéquats. Les analyseurs se trouvent petit à petit inhibés dans leur fonction de réceptivité différenciatrice. Et cela, précisément de par les réflexes ou les conduites de fatigue qui opèrent, ainsi, une sorte d'inhibition de l'analyse hétérogénéisante à laquelle répondaient, contre laquelle se dressaient systématiquement les phases de l'action décrites aux chapitres précédents.

Or, que se passe-t-il, au moyen des comportements de fatigue, dans l'organisation de l'être vivant ? Il s'opère une conservation de certaines énergies, mieux, une récupération de « nouvelles forces », une reconstruction des synthèses détruites. Et, petit à petit, la fatigue disparaîtra. Qu'est-ce à dire ? Les analyseurs s'« ouvriront » derechef au monde extérieur, des variations s'actualiseront, et toute une série d'actions va, de nouveau, y réagir.

C'est précisément dans l'explication de cette réapparition des analyseurs, éliminant les phénomènes de fatigue, que les mécanistes échouent : et cela en dehors de toutes les difficultés insurmontables auxquelles se heurte leur monisme physico-chimique, comme nous l'avons vu au cours de toutes ces dernières pages. S'ils ont raison de voir un processus continu entre tous les comportements de l'être vivant, de l'action à ce qu'on appelle la fatigue, si la fatigue accuse même un déterminisme mécaniste plus net encore que l'action à laquelle elle succède, ce qui s'oppose à cette action, ce dont triomphe la fatigue, à savoir l'analyseur, la possibilité d'actualiser le particulier et l'hétérogène dans un ensemble physique théorique où cette réalité ne peut avoir de place et que l'on considère comme subjective, illusoire, demeure pour eux, inexplicable.

Et c'est justement parce que l'action et la fatigue qui en est comme la réussite la plus parfaite, aussi paradoxal que cela puisse paraître, relèvent du déterminisme ambiant physico-chimique, parce qu'elles se dressent contre l'ordre inverse de la matière vivante (où l'analyse tend et réussit à dominer) que le mécaniste, en y portant son attention, conclut à l'unicité des matières sur le type du monisme de la causalité physique.

Les difficultés soulevées par la fatigue sont différentes, et non moins sérieuses, pour ceux qui admettent une certaine finalité dans les comportements des êtres vivants.

Dans cette conception, le réflexe, l'habitude, etc..., tous les modes de l'action, y compris la fatigue, participent des mêmes conduites de « défense ». On agit pour s'adapter, se défendre, préserver et maintenir l'intégrité de l'entité vivante (de l'individu, de l'espèce, du genre, etc.). On se fatigue pour ne pas se détruire. Si l'on ne peut courir qu'un certain laps de temps plus ou moins long, et que la fatigue vous alourdisse et vous arrête, c'est parce que l'organisme se défend de la sorte. Le repos, le sommeil sont, certes, commandés, ici aussi, par des réflexes, mais ces réflexes sont subordonnés à des opérations téléologiques de recharge des énergies perdues précisément par l'action qui les a précédées.

Or, si la vie possède une source *sui generis* d'énergie, on ne voit pas pourquoi il lui faudrait ce rythme de la fatigue et du repos succédant à l'action. Il faut donc admettre qu'elle puise cette énergie dans le monde extérieur. Mais, par la destruction contre laquelle s'élève l'organisme et que les phénomènes de la fatigue interdisent, c'est précisément à un englobement dans la causalité mécanique et dans la conservation totale d'énergie du monde physique que cet organisme s'oppose. L'organisme vivant puisera donc de l'énergie dans cet univers ambiant pour la transformer en une activité de l'analyseur, c'est-à-dire pour permettre une différenciation et une actualisation de l'hétérogène. Mais ce qu'une action trop longue et trop pénible inhibe, c'est précisément cet analyseur. Dire que la fatigue et le repos qu'elle entraîne sont un arrêt de l'action, dont la quantité d'énergie est épuisée, afin que des récupérations nouvelles s'effectuent, c'est donc dire que l'organisme puise à l'extérieur des différenciations, des potentiels d'hétérogénéité, à titre de stimuli indéfiniment analysables par les analyseurs, en un mot, une puissance d'analyse. Or, le monde extérieur n'est pas une source d'hétérogénéité, mais, au contraire, une causalité brute, selon laquelle on ne peut retrouver dans les faits que ce qu'il y a dans la cause, qu'une énergie identique, toujours la même, sous ses aspects différents dus précisément à ces analyseurs extrinsèques. S'ouvrir au monde extérieur, c'est s'ouvrir à une force d'identification. Comment, dès lors, l'être vivant y puiserait-il, au contraire, une force d'hétérogénéisation ?

Il est vrai que — et cela est indispensable, en effet —, de ce point de vue, l'univers ambiant est un chaos, un désordre de sollicitations, contrairement à ce qu'enseigne, d'ailleurs, la physique. L'action sera donc un effort d'ordre, de synthèse vitale ; mais la fatigue, fermant l'issue aux analyses, à ces sollicitations innombrables, devra dès lors paraître comme un couronnement de l'action, comme ce à quoi elle tend.

Si la fatigue se dissipe, petit à petit, c'est donc que l'univers ambiant, en tant qu'hétérogénéité agissante, passant à l'acte, se

pratique de nouvelles brèches dans les synthèses, les « tous » qui se sont reconstruits par l'action qui mène à la fatigue et par ce que cette fatigue entraîne (repos, sommeil) : les processus d'action vont par conséquent recommencer à s'opposer synthétiquement à cette désintégration, à cette destruction infligée par la réalité objective pénétrant dans la réalité vitale antagoniste. Ce point de vue a le mérite, évidemment, de tenir compte de deux devenirs ou ordres contraires, luttant l'un contre l'autre.

Mais il se trompe, comme nous le savons et comme le montre autant la science physique que la biologie contemporaine aboutissant à ce principe spécifique de la vie qui consiste dans la variation pour elle-même, en attribuant ce qui est le propre de la matière vivante à la matière brute, et réciproquement.

Seulement, aussi bien dans cette conception téléologique que dans la conception mécanique de la vie, la fatigue ne peut apparaître que comme une continuation de l'action, nous dirons même comme une réussite de l'action, bien qu'elle n'ait jamais été envisagée de la sorte, à notre grand étonnement.

Ce qui se manifeste nettement ainsi, c'est que l'être vivant agit et se fatigue pour lutter *contre la vie*, en tant que cette dernière est une actualisation analytique, en principe indéfinie, du changement.

La fatigue, certes, est une diminution, une inhibition du vital, mais non pas un épuisement de l'action : c'est, au contraire, une prise plus grande encore de celle-ci sur cet ordre vital contre lequel elle se dresse. Si agir, c'est accomplir une action, c'est obéir à un processus d'action, en étant fatigué, en se reposant, en dormant, et, d'un autre côté, en vieillissant, et finalement en mourant, nous agissons plus encore que dans l'action sans fatigue, que dans l'état de veille, qu'en étant jeunes.

Et, en effet, par quoi se caractérisent, d'une part, la fatigue, d'autre part, la sénilité ? Par une diminution, plus ou moins brusque ou progressive, de la possibilité de changement. Ce changement est l'œuvre de l'analyseur, du développement des fonctions d'analyse qui actualisent de l'hétérogène du particulier, du non-lien, du multiple, l'œuvre du dynamisme spécifique du vital. Un ordre oppositionnel d'action, battu ainsi en brèche, ordre de lien, d'actualisation du permanent et de l'identique, tentera d'y réagir. L'activité volitionnelle en sera l'action la moins parfaite, aux prises qu'elle est avec un organisme très complexe de différenciation vitale. Mais une action commencée par un déclic « volontaire » pourra se poursuivre en mettant en mouvement des habitudes, des réflexes qui inhiberont progressivement la multiplicité des possibles, des sollicitations, des hétérogénéités. Et, petit à petit, les signes de la fatigue interviendront. Dès lors, des réflexes plus inconscients prendront la place de ceux qui se trouvaient en lutte avec des analyseurs encore trop résistants. L'automatisme et le déterminisme physiologique gagneront du terrain. Les issues se fermeront aux analyses. Les lois du monde extérieur sembleront avoir une prise

de plus en plus grande sur l'être vivant (les lois de la pesanteur, de l'inertie, etc...). Finalement, ce dernier ressemblera presque à une « chose », ballottée au gré de la causalité, susceptible d'être dirigée par les événements objectifs extérieurs, c'est-à-dire d'être la proie de l'ordre physico-chimique.

Pareillement, l'histoire d'un être vivant, de l'homme, par exemple, commence par un développement en hétérogénéisation juvénile ; vers la maturité, la volonté fait son apparition précisément au moment où commence à faiblir l'épanouissement en virtualités multiples, en changements, inconstances, variations libres ; puis, avec le vieillissement, les habitudes prennent la place des volitions ; ces habitudes, en une sénilité plus avancée, cèdent leur tour aux réflexes, enfin à la fatigue et à une somnolence, nous dirons aux réflexes, aux comportements de fatigue et de somnolence. La vie opposera ainsi une résistance fléchissante aux processus de non-changement, d'inertie, de causalité de plus en plus stricte, pour céder complètement, dans la mort, dans le cadavre, aux lois physico-chimiques.

Mais la fatigue, ainsi que la sénilité, ne se donnent pas comme des comportements, pour la conscience claire, précisément parce que ce sont là des processus d'action qui s'actualisent au point de disparaître dans le subconscient et de ne plus permettre, dans cette conscience claire, que ce qu'ils inhibent, c'est-à-dire le changement, le non-lien, la négation. Effectivement, au fur et à mesure que la fatigue se dessine, conséquemment à l'inhibition, au blocage des hétérogénéités vécues, des actualisations analytiques, des analyseurs, la conscience claire se peuple des images, du spectacle, de l'ordre de ces derniers. L'intelligence, en tant que conscience claire du lien, se relâche, pour céder sa place à des associations hasardeuses. Le pouvoir d'association lui-même, petit à petit, se désagrège : la mémoire obsède vainement l'homme fatigué, sans se rattacher à l'état vécu. A un plus grand degré de fatigue, la perception immédiate seule bloque, à son tour, la conscience. Enfin, cette perception se disloque, elle aussi : les objets se muent en images multiples, flottantes, évanescentes : une hétérogénéité croissante du monde extérieur colore, petit à petit, la conscience, de laquelle toute identité, toute synthèse, toute conservation disparaissent. On ne perçoit plus très bien ; les choses tournent, se succèdent, comme en rêve ; on a le vertige, et c'est la somnolence, dans laquelle la conscience claire devient l'écran d'un défilé incohérent d'images, d'une succession de « choses » diverses, sans lien ni sens, se détruisant l'une l'autre, en une temporalité chaotique semblable à celle du rêve ; enfin, c'est le rêve.

La sénilité ne nous offre-t-elle pas le même développement ? Avec l'âge, et précisément avec la diminution des possibilités d'expériences neuves, de changements vécus, d'actualisations des hétérogénéités, l'intelligence, en tant qu'élaboration théorique, par delà le « donné » des « faits », du lien, de la synthèse, perd de son pou-

voir. L'association mécanique semble ici, pour un temps, le seul procédé intellectuel. Vient ensuite une recrudescence de la mémoire, le règne du mnémonique, seule conservation conscientielle, seule identité, devant un flot de réalités conceptuelles qui glissent comme des ombres vaines et incompréhensibles. Enfin, la mémoire même s'altère, se ternit. La psychologie sénile ne possède plus qu'une conscience claire du perceptif, lequel, à son tour, se restreint de plus en plus, dans son caractère d'objectivité d'identité, pour céder sa place à la diversité de la sensation. Une somnolence accable le vieillard au moyen de laquelle sa conscience claire n'est plus que la proie de la succession la plus incohérente d'images hétérogènes, de la temporalité la plus négatrice. Enfin, quand il ne peut plus « changer », comme le constatent Georges Bohn et d'autres biologistes avec lui, et changer, non pas pour s'adapter, sous la stimulation du monde extérieur, mais pour créer le vital, — changement qui précède et détermine en quelque sorte la variation ambiante —, quand, disons-nous, il ne peut plus changer, de lui-même, et que précisément sa conscience, par là même, est le théâtre du changement le plus pur, les processus de la mort font leur apparition.

Le Sommeil et le Rêve.

Tous ceux qui ont souffert d'insomnies se sont, sans doute, rendu compte à quel point dormir était une action compliquée, difficile, voire miraculeuse, pour l'être humain. Fermer, en effet, toute issue aux sollicitations sensorielles, à la perception, à la mémoire, à l'intelligence, c'est là chose toute simple lorsque le mécanisme s'actualise librement, lorsqu'il est la conséquence, la continuation, en quelque sorte, de la fatigue. Mais, que la vie ne puisse s'« assoupir », autrement dit, que les tendances au mouvement, au changement, que les souvenirs, les opérations de l'intelligence résistent à votre volonté de dormir, que la fatigue ne puisse poursuivre son processus, et le sommeil devient pénible, léger ou disparaît tout à fait. Aussi, sommes-nous de l'avis de M. Pierre Janet (bien qu'il ne se place guère à notre point de vue biologique) lorsqu'il soutient que la conduite du sommeil est des plus complexes et des plus laborieuses, et un véritable triomphe des comportements de l'être vivant.

Le sommeil n'est pas un relâchement de l'activité, mais, au contraire, une action, nous dirons même, de toutes les actions la plus réussie, au point de vue, bien entendu, de ce que cette notion d'action contient, selon nous.

Si agir c'est se fatiguer, si se fatiguer c'est faire réussir le processus d'inhibition du changement, du vital hétérogénéisant, si ce dernier processus atteint, par le sommeil, dans l'individu vivant, dans le complexe matière-vie ou corps-âme, à son succès, pour ainsi dire, limite, on peut dire qu'agir c'est tendre au sommeil, c'est préparer l'apparition du sommeil, c'est organiser et pousser le plus

loin possible, au sein du devenir vital, l'ordre de la matière ou du corps dont l'action relève.

S'il y a des hommes qui dorment à volonté, sans être fatigués — qui se recrutent, croyons-nous, parmi les tempéraments constitués davantage pour l'action que pour la vie intellectuelle, ce qui est très significatif —, leur sommeil n'en est pas moins précédé et comme amené par des processus de fatigue. On provoque la fatigue — ce qui prouve bien, ici encore, que la fatigue est une action. En effet, on adopte les attitudes du repos, on s'immobilise, on s'abandonne, on ferme les yeux, on « chasse ses pensées » ; une mollesse, une fatigue, avec tous ses symptômes, s'empare de vous, la conscience se « brouille », c'est-à-dire qu'une conscience inverse de celle de l'état de veille commence à s'esquisser. Ce dont cette conscience sera le théâtre se manifestera telle une liberté objective comme en dehors de celui qui s'endort et qui y assiste passivement, — liberté des images de changer, de s'associer vaguement, plutôt de se dissocier, de manifester un manque de lien, un écoulement contingent, de disparaître. Et l'on passera insensiblement le seuil du sommeil et celui du rêve.

Il est important de signaler, ici, que ce qui va caractériser la conscience du dormeur : le rêve, ne différera que de degré de ce qui avait essayé de prendre corps dans la conscience claire de son état de veille, au cours de ses diverses actions (du réflexe à l'habitude et à l'acte volitionnel).

Pour agir volontairement, nous avons vu qu'il fallait se comporter comme si l'univers extérieur, malgré l'enchaînement déterministe, l'objectivité identifiante de ses événements, était susceptible d'être perturbé, comme s'il pouvait ne pas résister à l'identité ou série causale de mon acte, comme si donc, à l'endroit de mon activité volontaire, devant mon action, il contenait une certaine contingence, un certain non-lien substantiel. L'habitude, au cours de son actualisation, faisait disparaître à peu près totalement le processus d'action dans le subconscient, et la conscience, par rapport à ce dynamisme subconscient actualisant l'identité, se peuplait, à la faveur même de ce dynamisme, d'une succession libre d'images, de pensées, etc... : la perception même revêtait alors le caractère de l'apparence, du détail décoratif contingent, de l'hétérogène extérieur. Bien entendu, durant l'état de veille, la conscience intellectuelle, provoquée par le dynamisme, passant à l'acte, de l'hétérogénéisation vitale contre lequel se dresse le processus d'action, domine la situation, et ce processus d'action ne peut obtenir que des victoires plus ou moins brèves, plus ou moins profondes. Mais, dans ces consciences nées de l'action, qui s'éclairent au moment même où un dynamisme identifiant passe plus ou moins à l'acte, ne retrouve-t-on pas, en germe plus ou moins développé, ce qui va s'accuser avec la fatigue et se préciser davantage encore dans le rêve du dormeur ? Le champ perceptif est, petit à petit, rongé, disloqué, ce champ qui constitue la phase la plus voisine du conflit des devenirs

conscientiels inverses ; le processus d'actualisation du permanent, du synthétique, de l'identique dominera le processus perceptif d'actualisation de l'hétérogène, virtualisant l'identité, qui donne naissance à la conscience de l'objet extérieur ; les analyseurs seront inhibés dans leur fonction différenciatrice subconsciente par un dynamisme contradictoire. Dès lors, une fatigue croissante fera, du monde extérieur, de l'objectivité, un écoulement d'images vaporeuses dont la cohérence s'effritera progressivement. Enfin, la perception cessera, et ce seront les données de la mémoire, phase plus éloignée du conflit et plus résistante, par là, qui constitueront l'élément d'opposition, dans le rêve, à l'action triomphant par la fatigue, la somnolence et le sommeil. Mais, bientôt, la mémoire même se verra envahie par l'ordre conscientiel de l'action. Le dormeur vivra ses souvenirs sans les reconnaître comme tels, l'aspect « passé », conservation, identité disparaîtra. De plus, ces souvenirs mêmes en seront altérés. Ce que la conscience qui rêve apercevra, ce sera un monde d'ombres, c'est-à-dire une sorte d'objectivité faite de choses qui ne demeurent pas, qui portent l'empreinte de la disparition, qui sont symboles de contingence, de liberté. Tout est possible au sein du rêve. Des lois de fantaisie, instables, chaotiques dirigent ses événements. L'intelligence du rêve enfin est atteinte : il y a dissociation derrière les phénomènes, non-lien fondamental, hasard principal. Les choses, cependant, se fondent toutes entre elles avec la plus grande aisance, des actes s'accomplissent, on pénètre partout, on est mille choses à la fois ; cela constitue comme le plan du vécu, par là même *apparent dans l'apparence*, car ces actes, ces histoires, ces événements sont mûs par des réalités sous-jacentes d'apparence en quelque sorte en soi comme telles, relèvent de forces qui les transcendent, que le dormeur qui rêve saisit, par delà la symphonie où s'interpénètrent les hétérogénéités, par delà la continuité vécue par lui, forces qui contiennent une sorte d'hétérogénéité principielle, sous forme d'une sorte de liberté, d'une sorte de contingence anarchique de structure, au service desquelles opèrent tous les personnages, tous les souvenirs, tous les objets, toutes les idées, en un mot toutes les choses du rêve. La subjectivité du monde du rêve est une fusion, une interpénétration, une continuité vécue implacablement, et son objectivité, presque théorique, comme devinée, postulée derrière, au delà des phénomènes symphoniques identifiants, sera un principe d'instabilité, d'évanescence, de destruction, de hasard, de négation de l'identité, objectivité avec laquelle le dormeur prendra, par son rêve, un contact d'autant plus net que son sommeil, plus parfait, plus profond, l'éloignera davantage de l'état de veille, inhibera plus rigoureusement les intrusions perceptives et mnémoniques (sons, sensations tactiles, etc..., soucis, souvenirs obsédants, idées tenaces). Car, à vrai dire, l'activité sensorielle et la conscience intellectuelle (mémoire et intelligence) ne sont là que superficiellement paralysées : l'organisme continue de vivre, de se développer donc, de varier, et les analyseurs ne peuvent être que soumis à un

rythme plus ralenti, par le rythme antagoniste plus ou moins précipité, mais non point être détruits. Aussi, le rêve est-il toujours peuplé des données de l'état de veille ; l'interprétation et la valeur des ordres contradictoires, seules, subissent des renversements logiques. Un bruit, ainsi, qu'une poussée perceptive réussira à introduire dans le processus du sommeil, déclenchera, par « l'association des idées » qui relie la perception à la mémoire, un certain nombre d'images, de souvenirs de l'expérience du dormeur ; mais ces souvenirs ne seront pas vécus comme des souvenirs et il y aura toujours quelque chose, dans leur succession, qui brisera le lien que la conscience éveillée y avait perçu, pour le remplacer par une sorte d'attentat aux lois d'identité, bien qu'une action des plus continues pénètre et s'étale à travers tout, et ce quelque chose sera un principe de liberté, d'incohérence et de destruction qui fera qu'il y aura là « réalité de rêve », apparence, ombre substantielles, ou plutôt substantialité d'ombre, d'apparence, de « réalité de rêve ».

Aussi, reconnaissons-nous, avec Freud, que les actions inhibées dans l'état de veille se réalisent dans le rêve. Mais quand une action qui n'a pas pu aboutir, dans l'état de veille, s'accomplit en rêve, c'est que le dormeur est encore assailli par l'hétérogénéité dont il a été le siège avant de s'endormir et qui s'est opposée à ses processus d'action, et que l'action générale qui réussit, par son « sommeil », commence par la réussite de cette action, en inhibant cette hétérogénéité.

Mais ce n'est pas afin de dormir, comme le soutient Freud, qu'il réussit en rêve, mais parce qu'il dort. C'est le processus d'action du sommeil réussissant qui permet la réalisation de l'action ayant subi un échec dans l'état de veille. C'est l'ordre en quelque sorte général du sommeil, duquel relèvent toutes les actions de l'état de veille, refoulé plus ou moins par l'ordre général de cet état de veille, qui se réalise dans le rêve, effaçant, par là, les échecs particuliers qu'il a subis. Seulement, ce qui s'illumine dans le rêve, dans la conscience claire du rêveur, c'est précisément ce qui s'est actualisé durant l'état de veille, ce qui précisément n'a pas été refoulé et l'est, maintenant, par le sommeil, c'est-à-dire l'hétérogène vécu, le temporel destructeur. Le subconscient de l'état de veille devient le conscient du rêve, mais non en tant qu'action, mais en tant qu'ordre antagoniste de celle-ci, justement parce que le conscient de l'état de veille est maintenant le subconscient du sommeil, c'est-à-dire l'identification de l'action, c'est-à-dire encore le dynamisme s'actualisant de ce qui était là un statisme de virtualisation, de refoulement. S'il y a un refoulement, dans l'état de veille, il y en a un autre, inverse, dans le sommeil, et le rêve est à ce dernier, en tant que conscience de ce que virtualise ou refoule le subconscient du sommeil, ce que la conscience intellectuelle est à l'état de veille, en tant que conscience de ce que celui-ci refoule, virtualise, par là même.

Quand on parle des tendances, des besoins refoulés par l'expérience de la vie éveillée et se satisfaisant dans le rêve, il faut donc

spécifier qu'il s'agit là d'une actualisation, d'une satisfaction des tendances, des besoins d'action, des comportements synthétiques, et préciser que cette réalisation n'est pas dans le rêve, ni même par le rêve, mais, à vrai dire, dans le sommeil, c'est pourquoi la conscience que ses dynamismes subconscients antagonistes provoquent enregistre une action qui s'accomplit dans un monde objectif (pour le rêve, pour le rêveur) de l'inattendu, de l'indéterminé, du miraculeux constituant la substance, l'essence même du rêve. Il est remarquable, en effet, qu'il y ait toujours une histoire, quelque chose qui arrive, une action qui s'accomplit ou une multiplicité d'actions, dans n'importe quel rêve. Cette action est plus ou moins brève et complexe, mais c'est toujours une action, des possibles qui passent à l'acte, des choses qui se réalisent, une histoire, alors que l'ambiance, la matière, l'objectivité, le lieu dans lesquels se déroule cette histoire sont faits, au sein du rêve, d'une substance d'imprévisibilité et de destruction essentielles. Aussi, l'identité d'un acte, la « suite », le continu de cette histoire apparaissent-ils, dans le rêve, comme épiphénoménals et accidentels, alors que, dans la conscience claire de l'état inverse de veille, ces caractères, ces aspects appartiennent à l'hétérogène, au changement, au disparaissant.

La conception freudienne donc d'un rêve gardien du sommeil parce que ce rêve tranquilliserait, satisferait les aspirations en érection et sans issue, maintenant l'organisme dans la tension de l'état de veille, en état de combat, relève d'un finalisme biologique dont nous avons critiqué bien souvent déjà le pouvoir explicatif, la signification et les impasses. Freud fait du rêve le moyen de la cause finale que seraient le sommeil et la régénérescence de l'organisme. C'est qu'il n'a pas saisi le mécanisme actif, le véritable comportement dont relève le sommeil. D'ailleurs, sa conception de la conscience et du biologique ne pouvait le conduire à notre interprétation. Néanmoins, le résultat de nos examens respectifs coïncide dans le fait que nous reconnaissons, avec lui, qu'il y a, dans le phénomène du sommeil et du rêve, réalisation de ce qui est inhibé dans la conscience éveillée, en précisant, cependant, comme nous l'avons déjà dit, que c'est le sommeil, et non le rêve, qui actualise ce qui est une virtualité passant difficilement à l'acte dans l'état de veille, et en ajoutant que cette actualisation est celle que poursuit l'action dans cet état de veille : entre le processus de cette action et celui du sommeil, il n'y a qu'une différence de degré, du moins au plus parfait. Et le miraculeux du rêve est précisément la conscience, en tant qu'ordre virtualisé, de l'indéterminé et de l'hétérogène, conscience que provoque le dynamisme du déterminé, de la suppression du miracle, le continu identifiant qui s'actualise par le sommeil. Aussi, est-ce dans le rêve et de par le sommeil que nous connaissons, plutôt que nous saisissons consciemment le miracle. L'état de veille, évidemment, étant justement en quelque sorte l'actualisation du miracle, n'en permet ni la con-

naissance, ni la simple prise de conscience, puisqu'il engendre, au contraire, par là même, une conscientialité et une cognitivité de lien, de causalité rationnelle. Néanmoins, dans le cours de toute action, l'on se comporte comme s'il y avait quelque possibilité pour le miracle, l'on croit à une certaine contingence, à un certain libre arbitre, et plus l'action réussit, plus ces notions de contingence et de libre arbitre tentent de se proposer à la conscience claire comme l'expression du fondement même des choses. Dans le rêve, ces notions sont une certitude. On peut donc dire que, de la sorte, le rêve constitue l'expérience la plus poussée, peut-être la seule véritable expérience du point de vue de laquelle une appréhension directe de ces notions est opérée. Et la connaissance intuitive du temps, de l'hétérogène essentiel, de la liberté principielle, qui résulte de la déduction, laquelle peut être considérée comme un sommeil logique, laquelle joue le rôle d'un processus du sommeil sur le plan cognitif (le plan des valeurs statistiques des réussites d'un devenir antagoniste sur l'autre), cette connaissance intuitive (réussites minoritaires) doit certainement beaucoup au contenu conscientiel du rêve.

L'imagination créatrice et l'homme d'action.

Mais il y a un autre rêve, celui de l'imagination créatrice. La différence entre ce rêve « intérieur » et le rêve proprement dit n'est qu'une différence de degré. En quoi consiste-t-il, en effet ? A détacher les images (le terme d'image dans son sens le plus général) de l'actualisation hétérogénéisante de par laquelle elles sombrent dans le subconscient et qui fait que la conscience se voit envahie par le lien causal, l'identité rationnelle. Il s'agit donc d'introduire dans cette conscience ce qui occupe le plan du vécu, c'est-à-dire l'image en tant que se suffisant de plus en plus à elle-même comme hétérogénéité, comme instabilité, comme liberté principielles. Pour cela, comme nous le savons, il faut que le vécu, le dynamisme subconscient soit celui de l'action, c'est-à-dire d'une « histoire », d'un continu d'identité, d'une opération synthétique. Mais ce qui constitue l'état de veille : la conscience intellectuelle, s'y oppose. Cependant, les processus actionnels, de par la structure existentielle de dualité dynamique contradictoire de cette conscience même, enregistrent des victoires plus ou moins étendues et précaires, ainsi que nous l'avons constaté dans les diverses phases de l'action, du réflexe à l'acte volitionnel. Une sorte de rêve coexistera donc toujours plus ou moins nettement avec la réalité de l'état de veille. Son domaine sera celui de l'imagination créatrice. Cette dernière, en effet, consiste, d'une part, en une représentation « intérieure » d'événements, d'images, de choses, d'idées relevant d'une liberté intrinsèque, se donnant comme les signes, les manifestations d'une contingence structurale, et, d'autre part, en une action potentielle qui passe à l'acte, au sein de ce rêve intérieur,

précisément à cause de la liberté que lui offre ce qui joue le rôle, dans ce rêve, de l'objectivité par rapport à la subjectivité de cette action, — action qui est la réalisation d'un but entre mille, l'actualisation d'un possible de continu entre mille autres possibles, qui est une synthèse s'effectuant, en ce sens que tout collaborera à la réussite de cette histoire entre mille, ce qui fera saisir, par la conscience du rêveur éveillé, derrière cette histoire, simple épisode, une réalité source de liberté, de par laquelle mille autres histoires sont possibles, si bien que c'est l'un, l'identique, le lien qui revêtent ici le caractère phénoménal par rapport au changement pour lui-même : noumène de liberté pure.

N'est-ce pas là le rêve du sommeil ?

Mais ce qui distingue ce rêve de celui de l'imagination créatrice, c'est que ce dernier demeure prisonnier de la subjectivité. C'est-à-dire que, plus précisément, la subjectivité, envahie par l'hétérogène de l'état de veille, empêche cet hétérogène de quitter son plan pour celui de la conscience de l'objet et interdit, plus ou moins, de par la masse de ses analyses en acte, le progrès de l'actualisation de cette « histoire », de ce processus identifiant du rêveur éveillé. D'un autre côté, puisqu'il y a imagination créatrice, il y a, tout de même, à côté de l'objet de la perception et de l'intelligence, une certaine diminution de l'importance de cet objet, en tant que tel, pour la postulation d'une certaine contingence objective. Autrement dit, au lieu qu'il y ait une séparation de plus en plus nette entre un sujet hétérogénéisant subconscient et un objet d'identité conscient, il y a, de par l'imagination créatrice et ce qui la détermine, un sujet hétérogénéisant en conflit avec un sujet voulant identifier et un objet d'identité contre lequel s'élève un objet de liberté hétérogénéisante. Dans le rêve, ce conflit tente, par tout le processus du sommeil, de se résoudre inversement de la façon dont il se résout par l'état de veille : dans le rêve, le sujet sera l'agent actualisant une identité plus ou moins subconsciente, et l'objet sera une hétérogénéité contingente plus ou moins consciente.

Si bien que l'imagination créatrice, premièrement, comporte un conflit, plutôt la coexistence, avec plus ou moins d'acuité, de deux tentatives antagonistes de fuir, de transcender le conflit des psychologies contradictoires, ce qui fait que le conflit demeure, s'attarde, et, secondement, implique par là même l'action, une forte poussée de la psychologie de l'action dans le développement contradictoire de la psychologie de l'intelligence de l'état de veille.

Et en effet, le conflit entre ce qu'on appelle le « rêve » et la « réalité » est trop connu pour que nous y insistions. Nous attirons seulement l'attention sur le fait qu'il y a tous les degrés d'emprise respective du « rêve » sur la « réalité » ou de celle-ci sur celui-là, ce qui résulte de tout ce que nous venons de dire, et qu'ainsi l'hallucination et le délire éveillé, dit morbide, peuvent facilement se comprendre : un arrêt brusque ou longuement préparé des facteurs évolutifs, une paralysie du devenir vital, tel que

nous l'avons défini, peuvent provoquer une domination excessive du « rêve » sur la « réalité ». Nous reprendrons, plus loin, ce problème. Ajoutons, cependant, que c'est là, pour le malade, une transcendance du conflit ; l'angoisse intolérable qu'il éprouve avant l'apparition de l'hallucination et du délire, et que ces derniers apaisent, provient justement du fait qu'il se trouve au cœur de l'antagonisme et que, ne pouvant plus le fuir par le devenir vital, il le fuit par le devenir matériel, par celui de l'action, du sommeil et du rêve. Mais, tout comme au sujet du rêve freudien, l'on commet ici la même erreur finalistique en considérant ces aspects morbides du rêve éveillé comme un système de défense du malade.

Quant au fait que l'imagination créatrice est conditionnée par l'action, en plus de nos théories qui l'impliquent, l'expérience la plus élémentaire nous le montre également. Il est certain que la vie « active » provoque un plus grand essor de l'imagination créatrice que la vie intellectuelle. Toute action, comme toute opération contraire à l'intelligence, part du conflit, débute par le conflit. Mais tandis que la conscience de l'intelligence est toute dirigée vers une *imagination reproductrice*, vers l'affirmation d'une permanence et d'une identité foncières, la conscience de l'action, au contraire, enregistre la rupture, la dissociation, cœur de l'imagination créatrice. Nous savons que c'est là l'effet du subconscient ou du dynamisme passant à l'acte antagoniste de la conscience. Certes, dans l'état de veille, ce plus ou moins vague délire que l'action engendre et qui signifie que des processus actionnels se dévirtualisent en inhibant les processus intellectuels du vital, est plus ou moins vite inhibé, revirtualisé, à son tour ; mais l'imagination créatrice aura ainsi ouvert la voie à un ordre nouveau pour l'intelligence, ordre qui sera une actualisation d'hétérogénéités forcément nouvelles (puisque une hétérogénéité est, par essence, nouvelle, puisqu'elle porte en elle-même l'inattendu, le neuf), déclenchant, cependant, une conscience d'objets contenant la même identité, relevant de la même rationalité identifiante (puisque l'ordre identifiant contient le « même », en son essence propre).

L'imagination créatrice sera donc toujours à la base de l'activité intellectuelle, mais n'y apportera, somme toute, rien ; sinon précisément l'élaboration d'une conscience d'où elle sera progressivement, sans doute asymptotiquement, bannie.

Mais cette même imagination créatrice accompagnera toujours l'action. On croira, seulement, comme il est naturel de le faire, que c'est elle qui précède et qui est la cause de l'action, puisqu'elle est précisément la conscience claire que permet la subconscience d'ordre antagoniste qui s'actualise dans cette action, alors qu'elle en est l'effet, la conscience que l'homme en action prend de ce qu'il refoule. Cet homme en action se heurtera-t-il à une conscience intellectuelle d'une grande résistance, que ses démarches actives seront vite supplantées par des démarches intellectuelles, lesquelles, à leur tour, cèderont leur place à celles-là, et

ainsi de suite, en une oscillation dont les conquêtes respectives et alternatives auront tous les degrés, maintenant, plus ou moins, sur place à la fois le devenir logique de l'intelligence et celui antagoniste de l'action. C'est dans cette situation conscientielle que se trouvent, avec toutes les nuances que cette situation même entraîne, les tempéraments dits de l'homme d'action. En eux, l'imagination créatrice et l'imagination reproductrice joueront un rôle alternatif et collaboreront, chacune d'elles émoussée, tenue en échec par l'autre, au maintien de ces devenirs s'inhibant respectivement avec une force plus ou moins égale. La conscience intellectuelle, chez ces êtres humains, ne progresse pas, et le corps, dont relève l'action, comme nous l'avons vu, obtiendra un développement d'une valeur à peu près égale à celle du développement de l'âme. C'est dire que ni l'un ni l'autre ne sauront se développer au delà d'une certaine limite, d'une certaine moyenne imposée par le fait que tout développement de l'un ne peut s'effectuer qu'au détriment de l'autre, que sur la virtualisation de l'autre.

Dès lors, une médiocrité, autant de l'imagination que de l'intelligence, caractérise l'homme d'action. Mais cette médiocrité, à la fois par rapport à la conscience intellectuelle et par rapport à l'imagination créatrice, conscience de l'action, garde cependant, par là même, un contact plus étroit avec l'affectivité, comme on le comprendra bientôt au cours de notre dernière partie, que l'excès d'intelligence ou l'excès de rêve intérieur.

Cette conscience de l'homme d'action ou du médiocre fuira, certes, le conflit, donnant accès à la souffrance, dans l'alternance des consciences contraires ; mais, de par l'impossibilité d'un développement unilatéral de l'une ou de l'autre, il retrouvera souvent le contact avec cette souffrance, qu'il n'éliminera qu'au moyen de ces consciences alternatives, pleines, dès lors, de cette « affectivité qui s'en va » et qui se manifeste, comme telle, par l'euphorie, la sensation de joie, etc... Aussi, l'homme d'action a-t-il une existence pleine d'obstacles, de soucis de déceptions, mais également des voluptés, des réjouissances sans cesse renouvelées.

Que l'action, maintenant, s'empare des processus vitaux de la psychologie de l'intelligence, et nous verrons l'imagination créatrice prendre un essor de plus en plus intense. L'action, certes, nous l'entendons ici selon l'interprétation que nous donnons de ce terme et non en tant que conflit, en tant qu'expérience de l'homme dit « d'action », conflit dont l'action n'est qu'un des termes antagonistes. Le rêveur éveillé aura besoin d'une inhibition du monde extérieur de la perception, de la mémoire, de l'idée même. Ses comportements tâcheront de se rapprocher de plus en plus de celui du sommeil. Il aura les yeux fixes ou fermés ; il marchera automatiquement ou se tiendra immobile. Un raisonnement téléologique nous dira que c'est là une série d'actes déclenchés par la psychologie qui rêve ou veut rêver afin de rêver. Nous savons, maintenant, qu'il n'en est rien. En réalité, plus l'hétérogénéité, la négation, la

destruction sont refoulées du plan de l'acte du vécu par des processus d'action (réflexes, habitudes, volitions) qui paralysent les fonctions analytiques, de par le lien, la répétition, le synthétique, l'identifiant, dont l'action est l'actualisation, et plus elles envahissent la conscience en tant que cette dernière est l'éclairement de ce qui est refoulé.

Dans son délire intérieur, constituant ainsi le contenu conscientiel de cette forme sociale qu'on appelle l'individualisme, cet être humain, dont la réussite des processus d'action le rapproche de plus en plus de la conduite du sommeil, « imaginera » aisément toutes sortes d'actions qui ne manqueront pas de se réaliser, toutes sortes d'actions apparaissant, en leur identité d'un instant, comme la mousse, l'ombre, la forme accidentelle, le « phénomène » d'une liberté source de tous les changements, d'une substance principe créateur de toutes les hétérogénéités, dont l'ordre n'est plus que le symbole de sa temporalité contingente essentielle.

Cette conscience, comme nous le verrons dans notre dernière partie, si elle éprouve quelque joie, même peut-être une joie très intense, au moment où elle transcende de la sorte le conflit, de par l'affectivité positive ou douloureuse qu'elle rejette alors à l'extérieur, elle s'éloigne, par contre, progressivement de toute possibilité de reprendre contact avec le qualitatif. Elle se videra de la qualité affective au fur et à mesure que ses processus d'action réussiront davantage, que le plan des actualisations du vécu sera davantage envahi par la synthèse, la répétition, l'identité : subconscience agissante d'une imagination créatrice, d'un délire de plus en plus formel, purement quantitatif et creux.

Il en va de même, comme nous le comprendrons par la même occasion, de la conscience intellectuelle, du processus vital qui l'engendre. Ici, c'est par l'hétérogène, s'actualisant pour transcender le conflit, que la vie se libère de l'affectivité et qu'une subconscience de pure différenciation, de négation temporelle et de variation pour elle-même, rejetant de la sorte la qualité affective à l'extérieur, élabore une conscience intellectuelle de plus en plus formelle, quantitative et vide.

On peut ainsi dire que l'action, de par le devenir matériel dont elle relève, en actualisant une synthèse, un « groupe » de plus en plus général, construit un individualisme conscientiel de plus en plus quantitatif et vide d'affectivité, alors que l'intelligence, de par le devenir vital dont elle émane, en actualisant un individualisme progressif, c'est-à-dire de plus en plus particulier, différencié et « apparent », « modal », élabore une conscience de « groupe », de synthèse, d'identification générale de plus en plus quantitative et pauvre de qualité.

Enfin, pour en revenir à l'imagination créatrice, il ne faut pas la confondre avec l'activité esthétique et en faire même, comme il arrive parfois, l'expression de celle-ci. L'imagination créatrice, certes, est aussi indispensable à la conscience esthétique que l'imagi-

nation reproductrice peut l'être. C'est dire que cette conscience, que le tempérament dit « d'artiste » est conditionné par leur conflit. Mais, alors que l'homme d'action oscille et passe alternativement de l'une à l'autre, qu'il est le siège des deux devenirs antagonistes se paralysant respectivement à tour de rôle, qu'autrement dit, le corps passe à l'acte sur l'âme, et l'âme sur le corps, l'activité esthétique consiste à inhiber tout passage à l'acte, à atteindre à un refoulement simultané des facteurs quantitatifs antagonistes, en un conflit dont la transcendance n'est plus possible.

C'est, certes, l'homme d'action, bien plus que le spéculatif, qui se rapproche davantage du tempérament esthétique. A chaque oscillation, il passe par le conflit ; il connaît l'inquiétude qui vient, pour quelques instants, de l'antagonisme sans transcendance possible des deux consciences contradictoires, l'intellectuelle et la volitionnelle. L'inquiétude, en effet, est pour la conscience ce que le doute est pour la connaissance. Et il y a plus d'affectivité dans le conflit des consciences antagonistes que dans le conflit des processus cognitifs, puisque précisément la conscience est moins quantitative que la connaissance laquelle est comme la somme des réussites de celle-là dans sa fonction d'élimination de l'affectivité présente dans le conflit (comme on va tantôt s'en rendre compte).

Mais, la conscience esthétique, loin de fuir ce conflit et cette inquiétude, les recherche. L'artiste possédera une conscience volitionnelle et une conscience intellectuelle de plus en plus antagonistes et de plus en plus « inférieures ». Si l'homme d'action, pour parler très grossièrement, est la proie successive d'un corps qui se dresse contre l'âme et d'une âme qui se dresse contre le corps, en un développement respectif qui se veut de plus en plus étendu, la psychologie esthétique tente la suppression d'une actualisation du corps sur l'âme et de celle-ci sur celui-là ; bien qu'également la proie de la même dualité, l'un — le premier — en fuit le conflit en donnant à chaque terme la possibilité alternative d'un passage à l'acte, alors que l'autre — le second, l'artiste — recherche ce conflit, en essayant d'interdire tout passage à l'acte d'un terme sur l'autre. C'est la virtualité de l'action devant la virtualité de l'intelligence que l'activité esthétique engendre, autrement dit, le conflit immanent au logique en sa virtualité ou son aconscience, toute lourde et pleine de l'affectivité douloureuse, sous forme d'angoisse pure, qui lui est extérieure et qui possède, seule, les caractères de notre notion d'être.

CHAPITRE III

L'existence.

Il est aisé, maintenant, de se faire une idée plus précise de ce que contient la notion d'existence. Nous mettrons donc, à ce sujet, brièvement en évidence ce que le lecteur a dû sans doute déjà apercevoir au cours de toutes ces pages.

L'existence, en son essence, se confond avec le logique. Elle est une dualité de dynamismes antagonistes virtuels susceptibles de passer à l'acte précisément parce qu'ils sont des dynamismes et parce qu'un antagonisme constitutif implique la virtualité et l'actualité.

Mais de même que le rationnel et le logique ne signifient pas une seule et même chose, l'existence et la conscience, à *fortiori* donc l'existence et la connaissance, ne sont pas des termes synonymes.

Nous avons vu, en effet, que le rationnel est engendré par le passage à l'acte de l'un des principes antagonistes immanents au logique sur la virtualisation de l'autre. Il s'effectue ainsi une transcendence de l'antagonisme, une suppression progressive et asymptotique sans doute du dualisme contradictoire, donc de l'essence même du logique. Le rationnel (ce terme comprenant aussi bien la rationalité proprement dite que l'irrationalité antagoniste), de la sorte, tend à l'anéantissement du logique. Mais ce rationnel est ce qui constitue la connaissance : comme on s'en souvient, le connaître, soit inductif soit déductif, celui de la connaissance proprement dite ou celui de l'intuition, opère la transcendence de ce conflit cœur du logique.

Si l'on entend par existence les éléments, la structure propre de tout ce qui est susceptible d'existentialité, nous dirons donc que l'existence, en tant que réalité formelle, quantitative, logique d'antagonisme immanent, est supprimée progressivement, asymptotiquement peut-être, par la connaissance et par la conscience.

L'existence, ainsi, ne doit pas être confondue avec l'existentiel, si l'on comprend par ce dernier mot ce qui relève de la nature de l'existence. L'existentiel est une fuite ou une tentative d'anéantis-

sement de l'existence. L'existentiel comprend la conscience et la connaissance, constituant, de la sorte, un existentiel conscientiel ou psychique et un existentiel rationnel ou cognitif.

D'autre part, cet existentiel, ainsi défini, contient un subconscient ou inconscient de l'actualisation et un conscient de la virtualisation. Il y a de la sorte, rappelons-le, un existentiel cognitif de l'actualisation inconnaissable du dynamisme de non-identité et de la virtualisation connaissable du dynamisme contradictoire d'identité, et un existentiel intuitif de l'actualisation de l'identité et de la virtualisation de la non-identité, avec rationalité d'apparence et irrationalité « vraisemblable ». De même, il y a un existentiel conscientiel de la psychologie intellectuelle et un autre, à structure inverse, de la psychologie de l'action ou actionnelle.

Dès lors donc, connaître, c'est fuir ou anéantir l'existence, et « prendre conscience », « être conscient », c'est exister moins.

Mais l'existence, par suite, en son essence la plus inaltérée d'antagonisme maximum, ne contiendra ni l'actualisation entraînant la subconscience ni la virtualisation conséquente du terme contradictoire engendrant la conscience. Elle sera donc aconsciente en sa dualité, c'est-à-dire ni subconsciente ni consciente.

C'est bien ainsi, aconscients, que se présentent à la fois la sensation et le concept.

LA SENSATION.

Il faut ici, d'un côté, distinguer rigoureusement entre le contenu affectif de la sensation et son caractère, son contenant, dirions-nous, intellectuel, en ne confondant pas le qualitatif, qui relève uniquement de l'affectivité, avec l'hétérogène, et, d'un autre côté, tenir bien compte du fait que la sensation pure ne peut se maintenir longtemps comme telle au sein des organisations existentielles humaines, plus généralement du devenir vital, comme, du reste, également au sein du devenir à structure inverse de celui-ci, puisque ces deux devenirs constituent précisément des processus conscients et cognitifs qui, s'ils partent de la sensation et y reviennent sans cesse, nécessairement, dans l'oscillation des facteurs de leur dualité antagoniste, opèrent une transcendence de toute sensation, en arrachant les potentiels logiques contradictoires de celle-ci à leur inhibition réciproque, pour en anéantir le conflit. Une sensation est, en effet, vite subconscientialisée et conscientialisée à la fois, soit par la psychologie de l'action soit par celle de l'intelligence.

Une sensation est tout d'abord un choc, un heurt, par conséquent un antagonisme. Et ce qui est vécu ici, en cette sensation, c'est précisément l'antagonisme et non point les termes de ce conflit. En tant que telle, on n'en prend pas conscience, mais elle n'est guère inconsciente non plus. Au cœur même de la sensation — situation rare, difficile, vertigineuse, pour l'esprit humain —, si l'on peut

n'être que cette sensation, il n'y a pas de division en partie-agent et partie-patient, en agent qui prend conscience et chose rendue consciente. Il y a heurt entre unicité, identité, extensité, d'une part, et changement, intensité, hétérogénéité, d'autre part, entre objet et sujet ni conscients ni inconscients, mais aconscients. Cependant, un processus d'action (un mouvement, un réflexe, un comportement plus ou moins complexe) est rapidement déclenché par l'apparition de la sensation, processus qui localise à l'extérieur une temporalité hétérogénéisante, une intensité, un changement dont on prend dès lors conscience, ou bien un processus intellectuel (perception, mémoire, etc.) intervient instantanément, de par lequel s'objectivise le caractère identifiant, d'homogénéité, de synthèse de cette sensation, et l'on prend ainsi conscience d'une sensation, d'un groupe de sensations, d'une cause extérieure des sensations comme objet, etc... Dans le premier cas, la sensation sera ressentie comme la conscience d'une perturbation, venant de l'extérieur, d'un état intérieur de synthèse, d'identité subconsciente, comme un changement, comme un passage d'une excitation à une autre, comme une hétérogénéité intensive, à l'égard d'un processus de « défense », de conservation, qui tente de prolonger l'homogène, l'identique virtuel de la sensation et d'inhiber son « nouveau », son hétérogène. Dans le second cas, la même sensation sera la conscience d'une « donnée », d'un « état », d'une excitation une et synthétique de l'aspect d'une chose, d'un objet extérieur, alors que l'hétérogène, l'intensif, le multiple temporel seront comme consommés, épuisés et rapportés au sujet, et disparaîtront, de la sorte, vers sa subconscience. Si j'excite une partie de mon corps, par exemple, avec un objet froid, et si la sensation qui en résulte déclenche un mouvement rapide de défense, qui fait que je retire violemment cette partie du corps du conflit dans lequel elle s'était engagée, autrement dit, si, du sein de cette sensation qui n'est pas une sensation uniquement de froid, mais de froid et de chaud, plus précisément encore ni de froid ni de chaud, mais d'une permanence, d'une continuité, d'une identité thermique en conflit avec une hétérogénéité, une rupture, un changement également thermique, si, du sein de cette sensation comme telle, je fais triompher son identité par une série d'actes, cette sensation apparaîtra, au moment même où, notamment, je retirerai la région de mon corps ainsi excitée, comme une hétérogénéité, une modification : je prendrai conscience de son caractère destructeur du « même », elle sera transformée, par mes actes, en la conscience d'une perturbation extérieure, d'une hétérogénéité objective. Qu'au contraire j'épouse cette excitation, que du conflit de cette sensation je « vive » précisément le changement du chaud au froid, l'hétérogénéité thermique, et ma conscience se portera sur la synthèse d'un état thermique : il y aura comme une homogénéité de la sensation par rapport à une hétérogénéité subjective, je prendrai conscience comme d'un froid objectif et en lui-même, comme de la propriété ther-

mique d'un objet, la sensation sera muée en la conscience d'une « donnée », d'un « état » d'identité extérieur par rapport à une hétérogénéité subjective qui ne fait pas partie de cette sensation elle-même, qui est due à ma réceptivité inadéquate de multiplicité, de différenciation, soumise qu'elle est à la particularisation, à la fragmentation, au changement et à la destruction, lesquels, d'ailleurs, s'estompent dans le subconscient au fur et à mesure que je change, que je passe d'excitation en excitation, tout en m'arrêtant, en chacune des sensations qui en résultent, sur l'identité qu'elles contiennent chacune respectivement, aussi petites et multiples fussent-elles, sur l'en soi successif qu'elles révèlent, dont je ne vois, dont je ne ressens pas le « successif », comme si, en passant de l'une à l'autre, le changement m'échappait, comme s'il ne leur était pas inhérent, mon attention ne se portant que sur le tout, l'homogène qu'elles peuvent manifester chacune à tour de rôle ; l'hétérogène, le changement ne peuvent ainsi que signifier mon mouvement, une variation extrinsèque à la sensation, laquelle demeure comme la révélation de choses qui se suffisent à elles-mêmes, d'objets, constituant chacun une synthèse, une homogénéité, une identité. Si une couleur est en conflit désagréable avec une autre couleur et que je la fuie, au moment même où je la fuis elle me semblera une sensation visuelle de perturbation et d'hétérogénéité objective ; si je la vis, je ne tarderai pas, au moment même où je l'épouserai, à en faire la couleur d'un tout, d'une homogénéité extérieure.

Mais ni dans un cas ni dans l'autre, la sensation n'est une sensation proprement dite. Elle se manifeste l'espace d'un éclair, et en tant que pénible, nous verrons pourquoi dans notre dernière partie. Elle n'est pure que dans le conflit, et, comme telle, elle est inconsciente, dans ce sens que ses termes antagonistes ne sont et ne peuvent être ni subconscients ni conscients. Plus donc le conflit est grand, et plus la sensation est pure.

Dans le premier cas, c'est la conscientialité du rêve, issue de l'action, qui l'élabore déjà ; dans le second cas, c'est la conscientialité de la réalité ou de la perception, engendrée par la psychologie intellectuelle, qui s'en empare déjà. Et de la sorte, en réfléchissant au pouvoir que la sensation possède de révéler le monde extérieur, la réalité objective et vraie, l'on croira, tantôt qu'elle est un mirage, une succession d'illusions, entraînant l'existence d'un idéalisme logique, tantôt que les « données des sens » seules comptent, pour la connaissance positive de la réalité objective, la « relativité », les lois de « changement », d'« intensité », l'hétérogène temporel voilant d'une subjectivité, éliminable par l'expérience inductive, ce que la sensation contient d'intellectuellement objectif. C'est ainsi que s'expliquent les théories philosophiques, psychologiques et biologiques de la sensation, lesquelles rentrent toutes dans ces deux directions interprétatives, dont nous connaissons, à ce point de notre travail, le mécanisme et la signification.

Mais ce n'est là, d'un côté comme de l'autre, qu'à une sensation déjà « conscientialisée » que l'on a affaire.

D'ailleurs, dans les rares cas où elle peut se trouver plus longuement et plus profondément en pleine sensation pure, l'expérience, même la plus courante, se rend compte que tout en étant le siège d'une certitude indiscutable d'exister, elle n'est consciente à vrai dire de rien ; au cœur d'une sensation pure on existe, sans être conscient de quoi que ce soit qui existe, sinon de la révélation d'un conflit, sinon qu'on est ce conflit même. Plus précisément, on n'est même pas conscient de ce conflit, on existe comme conflit ; c'est après coup, et justement en le transcendant par une des voies antagonistes que nous avons indiquées, que l'on commence à prendre conscience du conflit.

Mais cette acoscience de l'existence en tant que conflit logique de la sensation pure est difficile à délimiter comme telle ; la sensation d'existence qu'est toute sensation pure n'est pas, en effet, facilement décelable, non seulement à cause de son apparition de plus en plus vague et rare, par suite des psychologies de l'intelligence et de l'action qui s'en emparent, afin de l'anéantir, comme telle, dans des devenir logiques aussi complexes que ceux notamment de l'esprit humain, mais aussi à cause de la présence des impressions ontologiques que cette sensation permet, qui en constituent le contenu, de par l'affectivité qui s'y glisse. Aussi, la sensation ne donne-t-elle pas uniquement l'impression d'exister acoscieusement, mais également, selon sa plus ou moins grande pureté, l'impression d'être.

Ce n'est que dans notre dernière partie que l'on verra comment et pourquoi la sensation, en tant que conflit non transcendé des principes logiques antagonistes s'inhibant réciproquement, opère le contact avec l'affectif en tant qu'être. Ajoutons cependant, dès maintenant, que la sensation, comme conflit, est susceptible de tous les degrés, selon l'étape, dans le passage du virtuel à l'actuel de ses termes contradictoires, à laquelle ces termes se paralysent l'un l'autre. Il y aura ainsi sensation, du conflit des virtualités à un conflit de virtualités moindres, et jusqu'au conflit des actualités, avec une affectivité ontologique décroissante, comme contenu de cette sensation (le passage du potentiel à l'actuel, comme nous le verrons, ayant précisément pour conséquence l'élimination de l'affectivité du sein du quantitatif logique).

Mais comme le conscientiel cède ainsi la place, petit à petit, au cognitif, et que la sensation pure représente le conflit des virtualités les plus extrêmes, c'est le concept, en tant que conflit en puissance des actualités antagonistes logiques, qui se substitue, petit à petit, à la sensation. Autrement dit, le conflit, en passant du conflit des virtualités à celui des actualités, passe de l'existence acosciente de la sensation à l'existence acognitive du concept.

En est-il bien ainsi ? La sensation disparaît-elle, à vrai dire, en se transformant en concept, de par l'actualisation de celui-ci ? Ou bien, au contraire, au fur et à mesure que le concept passe du potentiel à l'actuel, de par la possibilité même de ce passage, une

sensation de plus en plus pure, en tant que conflit des virtualités logiques (mais dénuée, ici, d'affectivité), se réalise-t-elle en même temps que se réalise le concept, en tant que conflit des actualités logiques ?

C'est ce que nous allons voir en jetant maintenant un coup d'œil sur la notion de concept.

LE CONCEPT.

Si la sensation est un conflit des termes contradictoires virtuels immanents au logique, constituant le logique, le concept est un conflit des devenirs logiques engendrés par le dynamisme de cette dualité antagoniste. En effet, remarquons, tout d'abord, qu'il est impossible de prendre conscience du concept. On ne peut diriger l'éclairement conscientiel que sur l'un ou l'autre de ses deux aspects : car c'est une dualité d'aspects qui constitue toute sa nature, toute sa structure. Nous voulons parler de l'extension et de la compréhension du concept. Pour prendre conscience du concept dans sa totalité, il faudrait saisir à la fois sa compréhension et son extension. Or, lorsque nous voulons rendre conscient le contenu d'un concept au sein duquel nous nous trouvons, nous ne pouvons que passer alternativement de sa compréhension à son extension, et vice versa. Cependant, le concept cesse d'être un concept si on élimine l'un des termes de sa dualité constitutive. Que se passe-t-il, en effet, lorsqu'on prend conscience de son extension, par exemple ? La compréhension se rétrécit, diminue et disparaît asymptotiquement. Inversement, quand c'est la compréhension qui est objet de conscience, plus précisément de connaissance, l'extension tend, à son tour, à disparaître. Mais avant l'effectuation de ces deux opérations « rationnelles » inverses, le concept m'habite, mon esprit en a la certitude, et c'est bien la situation conscientielle et cognitive de l'aconscience et de l'aconnaissance qu'il engendre : il n'est ni inconscient ni conscient, ni connu ni inconnu.

Le concept d'homme, notamment, est un mot, un symbole, mais un symbole non point d'une réalité rationnelle dans le sens que nous avons accordé à cette notion de rationalité : aucune réalité objective ou subjective ne pourra lui correspondre, précisément parce que l'édification d'une objectivité, issue du concept, ou d'une subjectivité, issue du même concept, signifie la transcendance de ce concept, la tentative de suppression de sa dualité contradictoire. Je pourrai ainsi, en partant de l'aconscience ou de l'aconnaissance de ce concept, dont le mot symbolise le conflit qui le constitue comme tel et donc l'impossibilité de la conscience et de la connaissance de l'un de ses termes au détriment de l'autre, je pourrai, dis-je, ainsi, prendre conscience — plutôt connaissance, nous verrons tout à l'heure pourquoi — de ce à quoi il s'applique, de son extension, des entités vivantes, par exemple, qui y rentrent. Comment dois-je procéder en vue de ce résultat ? Il semble, à un examen superficiel,

que je doive tout simplement étendre la généralité du concept d'homme à tous les hommes en éliminant la compréhension, c'est-à-dire les « qualités », les attributs qui collaborent à la formation de la notion d'un homme. En réalité, l'opération est plus complexe. J'actualise, en passant d'entité vivante en entité vivante, plus encore, de chose en chose, ce qui fait, en ces choses, le propre de l'homme. Pour cela, j'effectue une actualisation des hétérogénéités qui se heurtent, en fin de compte, à l'identité, à la synthèse théorique, abstraite de l'homme en général. Nous en connaissons le mécanisme. C'est celui de l'induction. Au fur et à mesure donc que nous actualiserons la compréhension du concept, l'existentialité de cette dernière diminuera, c'est-à-dire qu'elle se retirera du champ conscientiel, à titre de modalité, d'apparence subjective, et l'extension, comme réalité objective, s'y étalera progressivement.

Inversement, une actualisation de cette extension, c'est-à-dire l'identité, la synthèse du concept d'homme passant du potentiel à l'actuel, opérera une subjectivisation de cette identité, de cette extension, laquelle disparaîtra, plus ou moins, dans le subconscient, pour laisser se manifester sur l'écran du conscient les hétérogénéités innombrables, indéfinies d'une compréhension progressive de ce concept d'homme.

C'est en analysant, à partir du concept d'homme, ce que la réalité possède d'humain, que je prends conscience de la synthèse homme, et c'est en synthétisant ce qui est humain dans la réalité, que je porte mon attention de plus en plus exclusivement sur les hétérogénéités, les « attributs », les « qualités » de ce qui est humain.

Mais, — et tous les logiciens sont d'accord sur ce point — il n'est guère possible d'effectuer les deux opérations en même temps. En dégagant ce qu'il y a d'extensif, dans le concept d'homme, je cesse d'apercevoir ce qu'il y a de compréhensif ; de même, une appréhension consciente et cognitive de sa compréhension fait que je me trouve de plus en plus en présence de différenciations, de particularisations qui me font ignorer son extension, sa généralité, son identité, de laquelle précisément je pars et de par l'actualisation de laquelle je peux justement saisir cette compréhension — qu'est-ce qui ferait que cette différenciation illimitée fût celle de l'homme et non pas une hétérogénéité indépendante, si l'identité du concept « homme » ne descendait pas sur le plan de l'actualité, mettant ainsi en évidence, par le mécanisme de la connaissance qui nous est bien connu, les hétérogénéités qui s'y opposent, qui ne peuvent ni lui être étrangères, puisqu'alors elles n'auraient aucun rapport avec lui, et ni être contenues dans l'identité de son concept, l'identité ne sachant contenir la non-identité qu'à titre contradictoire ?

Principiellement, cependant, les deux démarches coexistent dans le concept. Or, ces démarches contraires constituent les deux devenirs inverses dont s'est occupée notre théorie de la connaissance,

devenirs de par lesquels il y a justement connaissance — cognitive et intuitive, pour l'esprit humain — c'est-à-dire, transcendance du conflit immanent au logique et acheminement, soit par l'un soit par l'autre, vers un ordre progressivement ou asymptotiquement monistique.

Ainsi, le concept est la double inhibition contradictoire des devenir logiques ou des connaîtres, et c'est pourquoi nous avons spécifié qu'il fallait plutôt dire « prendre connaissance » que « prendre conscience » de l'extensité ou de la compréhension d'un concept.

Si l'existence, donc, comme conflit immanent au logique est une sensation en tant qu'aconscience, elle est également un concept en tant qu'aconnaissance, c'est-à-dire ni connaissance ni inconnaissance. Seulement, alors que la sensation est l'existence en tant que conflit des dynamismes antagonistes du logique en une inhibition virtualisatrice réciproque de plus en plus grande, le concept est l'existence en tant que conflit de ses connaîtres contradictoires, donc des actualisations progressives de ses termes antagonistes, ce qui implique que le concept se réalise d'autant plus que son conflit est davantage celui des dynamismes en acte. Autrement dit, l'existence est d'autant plus sensation pure que son conflit est davantage celui de ses virtualités contradictoires et d'autant plus concept pur que son conflit est davantage celui de ses actualités antagonistes.

Ainsi donc, comme l'existence est un conflit de dynamismes logiques, c'est-à-dire de principes comportant une virtualité et une actualité possibles, l'existence est une sensation en acte quand elle est un concept en puissance ou un concept en acte quand elle est une sensation en puissance.

Un processus conscientiel, par conséquent, l'élaboration d'une psychologie, soit intellectuelle, soit active, seront à la fois une transcendance de la sensation et une dégradation progressive de sa pureté, puisqu'au sein d'une conscience il y a toujours, à chaque oscillation des facteurs antagonistes, conflit, mais un conflit qui est de moins en moins le conflit des virtualités, étant donné que ce sont là des processus conscientiels qui se heurtent, processus qui ne sont que des passages vers l'acte. Ainsi, le phénomène de la conscience, en préparant le phénomène de la connaissance, transforme la sensation en concept, entraîne le conflit des virtualités vers le conflit des actualités.

Mais l'élaboration d'un devenir logique est précisément, comme nous l'avons vu, l'emprise progressive d'un terme de sa dualité sur l'autre, l'inhibition progressive de l'un par l'autre et donc l'édification d'un connaître transcendant le conflit immanent au concept. Il y aura donc une série de concepts qui accompagneront constamment le devenir du connaître, puisque ce devenir implique précisément la transcendance continue d'un conflit de connaîtres inverses, mais ces concepts seront progressivement atteints dans leur antagonisme constitutif : l'extension du concept prendra le pas sur la compréhension, dans le champ cognitif d'un devenir, et la compréhens-

sion prendra le pas sur l'extension, dans le champ cognitif du devenir inverse.

Le devenir cognitif humain, plus généralement le devenir vital, comme nous le savons, transcende donc le concept en en actualisant progressivement la compréhension et en en inhibant et en en connaissant, par là même, l'extension. Le jugement et le raisonnement seront la manifestation de cette opération d'intégration croissante d'un concept, au sein duquel une compréhension est tenue en échec par une extension et réciproquement, dans un concept où la compréhension obtient une plus grande liberté d'actualisation avec, comme conséquence, une virtualisation, une idéalisation de l'extension qui fait que le général, objet de connaissance et « connu », étend son domaine cognitif. C'est là l'œuvre du bon sens et de la connaissance scientifique la plus stricte, ainsi que nous l'avons vu.

De même, un devenir déductif, issu de la psychologie volitionnelle, aboutissant, pour l'esprit humain, à l'intuition de ce qui est contenu dans la compréhension du concept, mais pouvant, par exemple, en un ordre tel que celui de la matière physico-chimique, aboutir à une connaissance inverse de celle qu'élabore le devenir vital, signifie une transcendence de la dualité antagoniste du concept par une intégration croissante des concepts, dans lesquels l'extension est prisonnière de la compréhension et vice versa, en des concepts où l'extension se subjectivise en s'actualisant, inhibant la compréhension dans le champ cognitif, si bien qu'en partant du général et en le faisant passer à l'acte, un particulier de plus en plus riche, une hétérogénéité croissante apparaîtront comme la réalité véritable. Si, du concept d'homme, j'en actualise l'extension, c'est-à-dire je fais passer à l'acte le général : homme, j'apercevrai bientôt et progressivement un particulier, une hétérogénéité envahissant petit à petit ma connaissance de l'homme, si bien qu'il y aura une infinité d'hommes différents, et en chacun d'eux une infinité de « modes », d'éléments spécifiques de différenciation, et que plus rien ne restera d'identique dans mon champ cognitif de ce concept d'homme. Plus grande encore sera cette hétérogénéité cognitive si j'actualise l'extension du concept d'animal, etc...

Dès lors, que ce soit par l'un ou par l'autre des devenirs inverses, c'est-à-dire par l'un ou par l'autre des connaître contradictoires, l'existential cognitif des phénomènes est une tentative d'anéantissement du concept ou de l'existence en tant que conflit de ses termes antagonistes en acte. On peut encore dire que si la conscience fuit la sensation, la connaissance fuit le concept. Mais, précisément parce qu'il y a conscience et connaissance, c'est-à-dire transcendence du conflit, il y a toujours sensation et concept. Seulement, la sensation sera de plus en plus conscientialisée par l'une ou par l'autre des psychologies antagonistes, et le concept sera de plus en plus réduit soit à la rationalité identifiante du général de l'extension soit à l'irrationalité hétérogénéisante du particulier de la compréhension, en engendrant les deux courants contraires de la connaissance.

L'existence ou le logique est, ainsi, de par la conscience et la rationalité issues de lui-même, un anéantissement à la fois de l'existence, par la suppression de son conflit, et de la conscience comme de la rationalité, puisque ces dernières elles-mêmes sont fonction d'une dualité dont les termes doivent se transcender, et par là relever d'une constitution existentielle d'antagonisme. Trois hypothèses sont possibles dès lors, qui excluent d'ailleurs toutes trois cet anéantissement, étant donné précisément la structure contradictoire de la dualité, la dépendance existentielle de l'un de ses termes du terme contraire. Si un seul devenir est possible, la dualité antagoniste du logique ou de l'existence ne pouvant admettre que la virtualisation de l'un de ses termes par l'actualisation de l'autre, selon une première hypothèse, le devenir vital transcende asymptotiquement le concept par l'actualisation subjective de sa compréhension et l'éclairement cognitif de son extension. La réalité objective sera donc une idée générale de plus en plus abstraite, extensive, identifiante, alors que le vécu, le subjectif, le particulier, le concret seront une hétérogénéité indéfiniment progressive. Le concept, de plus en plus pure extension, ne sera plus un simple mot, mais signifiera l'ordre général immanent aux choses ; l'universel, pour la connaissance, sera la réalité profonde, le particulier constituant l'apparence subjective. Mais au cas où un devenir inverse s'emparerait du concept, le devenir qui correspondrait à celui de l'énergie physique constituant le véritable devenir logique, le devenir vital n'étant plus, dans cette seconde hypothèse, que celui des tentatives d'actualisation que celui-là inhibe, sur lesquelles celui-là précisément s'édifie, le concept, cette fois-ci, serait asymptotiquement détruit (en tant que conflit des actualisations antagonistes) par un excès progressif de son extension passant à l'acte et une inhibition conséquente de sa compréhension, si bien que la réalité connaissable et connue serait maintenant un particulier et un hétérogène indéfinis, le général identifiant se perdant dans la subjectivité illusoire de l'esprit. Selon cette seconde hypothèse, ainsi que selon la première, qui lui est inverse, l'existence se détruit asymptotiquement par la transcendence du concept. Une troisième hypothèse, que nous avons exposée déjà et qui est celle vers laquelle nous penchons nettement, admettrait la coexistence des deux devenirs. L'existence du concept, en tant que conflit des actualisations ou des connaîtres, est déjà un témoignage de la possibilité d'une telle coexistence. Pour qu'il y ait concept, en effet, il faut qu'il y ait connaître contradictoires. Pour qu'il y ait connaître seulement, il faut déjà qu'un ordre oppositionnel pousse la série des actualisations jusqu'au devenir se manifestant comme connaître ; un connaître donc antagoniste est indispensable pour que n'importe quel connaître puisse se former. Une coexistence de devenirs contraires et une domination oscillatoire de l'un sur l'autre sont nécessaires pour qu'un seul devenir s'élabore. D'ailleurs, l'ordre de

la matière brute et celui de la matière vivante, l'un s'appuyant oppositionnellement sur l'autre, l'entité corps-âme, la dualité des psychologies, enfin celle des connaîtres peuvent faire supposer qu'aux actualisations du devenir vital s'opposent les actualisations du devenir matériel, et qu'ainsi, au terme, asymptotique ou non, de ce double devenir logique, c'est le concept, en tant que conflit des potentiels logiques en acte, qui s'actualise.

Mais s'il en est ainsi, comme en chaque devenir il y a virtualisation d'un principe contradictoire, l'aboutissement, asymptotique ou non, de tout le devenir logique, par l'œuvre de ses devenirs inverses, est non seulement un concept absolu, en tant que conflit des actualités antagonistes, mais sensation pure également, en tant que conflit des virtualités antagonistes. Autrement dit, l'existence ou le logique réalise ainsi le conflit total de sa nature, le conflit de ses dynamismes en puissance comme celui de ses dynamismes en acte. Mais, par là même, la conscience et la rationalité ou le connaître cessent ; à ce degré, l'existence est aconsciente et acognitive, c'est-à-dire à la fois une double question contradictoire ultime et une double réponse contradictoire ultime.

Si, maintenant, on considère, comme le montrera notre dernière partie, que la nature de l'existence ou du logique, en son antagonisme de dynamismes quantitatifs, ne répond pas à la notion d'être, mais tout à fait à celle de non-être, que les devenirs, par l'actualisation de ces dynamismes quantitatifs, éliminent le qualitatif, qui correspond, lui, à la notion d'être et que précisément le conflit des virtualités ou les dynamismes se virtualisant réciproquement rendent présent, introduisent, pour ainsi dire, en leur enceinte creuse virtuelle, on peut dire que l'existence, en tant que sensation, est un non-être en puissance, qu'en tant que concept en puissance, elle est la puissance du non-être et, enfin, qu'en tant que concept réalisé et sensation pure, en même temps, elle est l'absoluité du non-être, c'est-à-dire à la fois sa virtualité et son actualité, en un mot, la totalité de son conflit.

LE DISCOURS.

Nous ne pouvons guère aborder ici ce problème de plus. Il nous faut cependant en dire quelques mots, notre philosophie générale l'éclairant, croyons-nous, de significations neuves.

L'essence du discours est, certes, le concept. Comme tel, on peut dire qu'il est l'existence même ; mais l'existence de la virtualité de son logique passé à l'acte. Autrement dit, le discours est la réalité du potentiel de l'aconnaissance ou du conflit des connaîtres antagonistes absolus, ou encore du non-être actualisé. Le discours ainsi est la source et la puissance des devenirs inverses du logique. Mais les signes, les mots, les symboles de toutes sortes, à travers lesquels se meuvent ces devenirs de concepts, ne sont pas le discours même, mais sa transcendance. C'est pour fuir, en effet, le conflit inhérent

au concept que l'on crie, parle, écrit. Seulement, le conflit que l'on fuit de la sorte, c'est le conflit essence du discours, c'est-à-dire la puissance du conflit des connaîtres ou encore le concept virtuel.

Le discours, en tant que langage, sera donc la virtualité du connaître d'un devenir transcendant la virtualité du concept ou du conflit des connaîtres possibles. Le discours du « signe », du symbole linguistique, etc., sera la transcendance du discours.

Aussi, le discours parlé ou le devenir des concepts verbaux détruisant le concept semblera-t-il résulter de l'expérience cognitive d'un devenir, alors qu'il la précédera. Le discours est toujours *à priori* et non *à posteriori*, par rapport à l'élaboration d'un connaître. Ce qui fait croire à une opération inverse, c'est qu'à la suite de chaque expérience cognitive (inductive ou déductive) un discours verbal semble enregistrer les données logiques de cette expérience. Un discours, en effet, clôt toujours les phases d'un devenir logique, mais un discours les précède toujours également. Celui-là est l'idéalisation, au fond, de l'expérience qu'il veut signifier, la transcendance virtuelle de son concept, autrement dit, la transcendance effective actuelle du discours, en tant que celui-ci est la virtualité du concept. Mais cette idéalisation verbale ou ce discours en tant que devenir virtuel possible fuyant le discours immanent à l'existence ou au logique en tant que virtualité du concept ou du conflit des devenirs inverses, cette idéalisation verbale, qui symbolise le dépassement possible de la phase actuelle du devenir et non pas sa reproduction exacte, va précéder la nouvelle expérience de par laquelle le devenir fera un pas de plus. C'est ce que montre bien l'évolution des sciences, laquelle s'opère toujours en abordant les nouveaux champs d'investigation avec tout un arsenal symbolique, tout un discours parlé. Si le devenir progresse, certes, ce discours, l'aspect du discours parlé qui a précédé l'expérience doit être modifié. Mais cette modification ne signifie pas l'état rigoureux de la modification du devenir, mais toujours son idéalisation, son dépassement.

Quel qu'ait été l'effort de l'esprit pour cantonner le mot à la réalité, le signe à la chose signifiée, il n'y a jamais réussi. Mais ce n'est pas, comme on le croit volontiers, la réalité, la chose signifiée qui dépasse le mot, le signe, mais bien celui-ci qui symbolise un dépassement rationnel possible de celle-là. Ce qui n'était qu'un mot, devient ainsi une réalité cognitive, mais le mot qui signifiera cette réalité sera, à vrai dire, un mot qui deviendra à son tour une réalité, et ainsi de suite. De là le décalage constant entre chose et signification de la chose, et la nécessité d'une réadaptation constante du symbole à la réalité.

Tout langage, d'ailleurs, à travers la complexité philologique qu'il engendre, contient un concept virtuel comme cœur, source du discours, sans qu'il y ait possibilité d'une symbolisation, par un terme, de ce concept en tant que tel. Il y a toujours des sujets, des

adjectifs, des verbes, par lesquels sont caractérisés, dans le discours, l'identité, l'hétérogénéité, le dynamisme qui mène à l'une ou à l'autre, par lesquels une réalité verbale aconsciente se trouve revêtue par la conscience de l'extension ou par la conscience de la compréhension du concept, et entraînée dans le devenir qui l'élabore, mais il n'y a jamais de termes, de signes de l'essence même du discours, c'est-à-dire du conflit des connaîtres virtuels qui le constituent, puisque précisément ces termes, ces signes en sont la transcendance, la suppression idéales. De par le discours parlé même, le concept d'homme ne peut jamais jouer que le rôle de sujet ou d'attribut ou de verbe (homme, humain, humaniser, avec toutes les nuances possibles) ; c'est que le devenir de ce discours parlé doit détruire le concept d'homme en tant que conflit ; c'est à ce titre que le discours se réalise comme discours parlé.

Mais étant donné la réalisation, asymptotique ou non, du concept, comme nous l'avons indiqué, au terme des devenirs inverses du logique, le discours devient l'essence propre du concept, de par l'anéantissement du conscientiel et du rationnel du discours parlé dans le conflit, à la fois des virtualités et des actualités antagonistes, de l'existence pure absolue ou du non-être en acte.

Cependant, comme nous le laisserons entrevoir au cours de cette dernière partie que nous allons maintenant aborder, de même qu'une activité, plutôt une situation engendrée par la psychologie affective tend à repousser, repousse l'existence vers le conflit des virtualités quantitativo-logiques qui en constituent la nature, permettant la présence de l'affectivité, un certain discours parlé (au moyen de toutes sortes de symboles, non point uniquement verbaux) inhibera et le discours des sciences et le discours éthique, et ce sera le discours esthétique, celui qui idéaliserà, qui dépassera virtuellement l'esthétique effective, actuelle.

Le discours, ainsi, dans son immanence, est une sorte de téléologie aveugle de l'existence du non-être ou du non-être réalisé de l'existence, alors que, dans sa transcendance, il est une double et inverse téléologie aveugle à la fois de la suppression de l'antagonisme des virtualités de l'existence et du rejet, donc, par là même de l'affectivité à caractère ontologique. Mais il peut être aussi une téléologie de l'affectivité ou de l'être, en tant que discours esthétique, c'est-à-dire en tant que refoulement idéal de toute transcendance vers l'immanence des virtualités en conflit, s'inhibant, de la sorte, réciproquement leur fonction d'élimination de la qualité affective, fonction qu'assume précisément la transcendance du conflit, le devenir logique afin qu'au sein du conflit des actualisations, au terme des devenirs, c'est-à-dire dans le concept réalisé ou existence pure absolue, il n'y ait plus trace d'affectivité ; c'est pourquoi nous appelons cette « quantité » idéale rigoureusement close, asymptotiquement ou non, à l'être, en tant qu'affectivité, le non-être.

Ainsi donc, pour conclure en un mot notre interprétation de l'existence, disons que la sensation, le concept et le discours résument cette dernière, à la fois dans son essence et dans son histoire, mais non point encore dans toutes ses propriétés et dans toute sa signification. Les pages qui vont suivre en dégageront de nouvelles.

TROISIEME PARTIE

L'affectivité.

Cette dernière partie de notre livre, bien que peut-être la plus importante, sera pourtant la plus brève. Cela tient à ce fait capital qu'il n'existe pas de théories, de considérations, d'études, aussi anciennes ou aussi récentes qu'elles soient, ayant abordé le problème de l'affectivité, qui n'aient été obligées, sous une forme ou une autre, plus ou moins nette ou plus ou moins vague, de reconnaître que ce qui conditionnait toujours l'apparition de cette affectivité était un conflit, de quelque ordre qu'on le considère. Depuis Aristote jusqu'aux interprétations vitalistes des temps modernes, jusqu'aux théories dites intellectualistes d'Herbart et de Nahlowsky, jusqu'aux diverses théories, qu'on appelle physiologiques, de la pensée scientifique contemporaine, à travers toutes les divergences des conceptions, un seul point demeure commun et inévitable : une opposition, une lutte, un antagonisme préside à la présence soudaine de la douleur et du plaisir, au sein de la conscience ; douleur et plaisir dont le caractère conscientiel, symbolisé, avec tous ses multiples degrés, par le terme d'affectivité, n'a rien de commun, en tant que tel, avec l'ordre phénoménal qui le conditionne au moyen de cet antagonisme, inhérent à cet ordre même, du moins qui se manifeste dans sa nature propre et non pas dans celle de l'affectivité.

Si donc il nous a fallu de longs développements pour montrer que la psychologie représentative et intellectuelle, comme celle de l'action, et plus loin, que tout phénomène, toute quantité, toute existentialité portaient, dans leur nature logique, une dualité contradictoire, un dualisme de dynamismes antagonistes que précisément toute philosophie, toute science, toute connaissance avaient essayé de transcender, en élaborant des interprétations et des explications destinées à l'éviter, à le supprimer, par contre, la psychologie et la physiologie de l'affectivité ont si constamment fait appel à cette notion de contrariété dynamique, et contrariété, notons-le bien une fois encore, au sein des éléments représentatifs ou quantitatifs qui occasionnent l'apparition de la qualité affective mais non point en celle-ci, qu'il ne nous reste plus, dès lors, d'une part, qu'à prendre acte, en quelque sorte, de cette notion d'antagonisme

que dégagent toutes les recherches au sujet de l'affectivité, qu'à bien la déceler là où elle se montre diffuse, là où on semble lui accorder une importance moindre — pour toutes les raisons que nous savons, maintenant — et, d'autre part, qu'à la rattacher à l'antagonisme essentiel de toute phénoménalité, de toute existence, ce qui fera saisir une propriété nouvelle des facteurs ou principes contradictoires du logique, c'est-à-dire leur rôle, leur fonction par rapport à l'affectivité, en même temps que les caractères et la nature de cette dernière.

LES THÉORIES DE L'AFFECTIVITÉ.

Quelle qu'ait été l'interprétation émise par la pensée la plus courante et la plus spontanée comme par l'effort le plus systématique au sujet des états affectifs, cette interprétation n'a jamais pu atteindre que les conditions d'apparition et de disparition de ces étranges états ; états dits subjectifs, considérés, comme nous allons le voir, à tort comme tels, car ils ne sont ni subjectifs ni objectifs, mais le plus souvent rapportés simplement à la subjectivité, d'où l'impression fallacieuse qu'ils relèvent de celle-ci, qu'ils en sont même la substance, alors qu'on ne peut les classer, à vrai dire, « ni parmi les phénomènes de la conscience des objets ni parmi les instincts et les actes volontaires », comme dit Jaspers (1), alors que leur nature propre n'a jamais rien de commun avec celle des mécanismes, des phénomènes qui les rendent présents ou les font disparaître.

Les théories qui annoncent une explication de la nature de l'affectivité, on s'aperçoit vite, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, qu'elles ne dégagent que la nature des systèmes et des fonctions au sein desquels, miraculeusement, tout à coup, cette affectivité s'installera, plus ou moins longtemps, si bien qu'on lui attribuera fréquemment une sorte d'épiphénoménalité, d'existence accidentelle, utilitaire ou non, faute de pouvoir, de par la structure même de la connaissance, la saisir en sa nature propre.

Et que devront-ils manifester, ces systèmes, ces fonctions, physiologiques ou psychologiques, afin que cette inqualifiable et mystérieuse nature apparaisse dans une conscience représentative ou active vide, de par son caractère spécifique, de toute trace d'affectivité ? Un conflit, un antagonisme qui arrête le développement de l'un de ses ordres par l'ordre opposé, entraînant un état de douleur croissante ; une transcendance de ce conflit, s'accompagnant d'un état de plaisir, organique ou psychique. Mais ce dernier état cessera avec l'élimination complète du conflit. Car un mécanisme biologique ou spirituel parfaitement monté est vide d'affectivité. Il faut l'altération d'un fonctionnement automatique, la destruction, sys-

(1) K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, p. 107 (Alcan, Paris, 1928).

tématique ou exceptionnelle, d'une organisation ayant éliminé plus ou moins solidement le conflit, pour qu'il y ait à la fois gêne et agrément, douleur et plaisir. Devant ce fait s'inclinent aussi bien l'observation la plus courante que l'examen le plus poussé. Or, comme nous le montrerons et comme on le comprend déjà, d'ailleurs, en se souvenant de notre théorie de la connaissance, c'est précisément par suite de la nécessité de ce conflit pour la présence de l'affectivité, conflit que transcende toute connaissance de par sa structure et son mécanisme mêmes, qu'une connaissance de l'affectivité est impossible : l'antagonisme et les termes qui s'inhibent en lui réciproquement ne sachant posséder une réalité, l'actualisation seule de l'un d'eux sur la virtualisation de l'autre, transcendant ainsi le conflit, pouvant en acquérir une, l'affectivité, dès lors, dont la présence ne se manifeste que dans cet antagonisme, s'accusant, par l'effectuation de ce dernier, sous forme de douleur, et disparaissant, sous forme de plaisir, par sa transcendance, participera, à son tour, de la non-réalité, du moins de la réalité modale, transitoire, épiphénoménale de cet antagonisme même.

D'où la nécessité de la rattacher à l'un des monismes qu'élabore le devenir cognitif et d'où aussi, somme toute, le peu d'intérêt présenté par le fait fondamental de l'antagonisme pour la plupart de ceux qui ont abordé l'étude de l'affectivité. Ce qui leur a toujours semblé le plus important, ce fut de l'attribuer au corps, à la matière (par une conception mécanique de la vie) ou à l'âme, à la matière organisée (par quelque conception téléologique de la vie). Mais, comme dit si justement Pierre Janet, dans une théorie ou dans l'autre, « le sentiment lui-même est sans importance, il est l'expression exacte de quelque chose qui est en dehors de lui ». Il est, soit « l'expression de ce qui se passe dans l'âme favorisée ou gênée dans ses aspirations », soit « le reflet de ce qui se passe dans les viscères. Mais il n'est toujours qu'une image dans une glace et il ne sert à rien ». Et cela parce que, continue d'écrire Pierre Janet, ces deux théories de l'affectivité relèvent, chacune d'elles, d'une métaphysique bien déterminée. « La première thèse se rattache à la tradition spiritualiste... la seconde, malgré ses protestations, a une couleur matérialiste et fait du sentiment le reflet de ce qui se passe dans le corps ». Mais, « un sentiment n'est pas plus dans l'âme qu'il n'est dans le ventre... ». Combien ces remarques sont justes et profondes ! Malheureusement, cette dernière phrase conclut : « Il est [le sentiment] une modification de l'ensemble de la conduite » (1). A son tour, Pierre Janet lui-même, qui a cependant accordé une telle importance à la « vie des sentiments », ne peut conférer à la réalité affective une nature propre, et il l'intègre, à titre de « modification » dans cette notion de conduite, clef de voûte de toute sa conception générale des phénomènes psychologiques.

(1) P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, tome II : Les sentiments fondamentaux, pp. 35 et 36 (Alcan, Paris, 1928).

Dans les pages qui vont suivre nous verrons que, malgré les difficultés insurmontables que cette attitude présente, l'affectivité n'a pourtant jamais été considérée comme pouvant relever d'une substance propre, d'un univers indépendant et que, à bien y regarder, toujours de par un véritable décret, dont nous expliquerons aisément la raison et la possibilité, l'on a dû la ranger, sous l'aspect d'une « modification » plus ou moins importante, plus ou moins significative ou utile, dans la réalité d'un ordre en lequel elle ne faisait que se manifester, qui la conditionnait seulement et dont le caractère et la nature n'avaient rien de commun avec son caractère et sa nature spécifiques, en tant évidemment que l'on considère l'affectivité en sa qualité pure, indépendamment de ce qui l'entoure et l'accompagne sans relâche. Car, quoi qu'en dise Th. Ribot, il n'existe pas d'états affectifs véritablement purs ; pour l'affectivité dite morale, cela est facile à démontrer ; nous verrons que pour l'affectivité dite physique il en est encore de même, une douleur ou un plaisir étant toujours accompagnés par la représentation ou la perception de l'organe, de la partie du corps siège de la présence affective (représentation ou perception inversement proportionnelle, il est vrai, à l'intensité de l'affectivité, plus exactement à la douleur, si bien que, théoriquement, on peut supposer qu'un état affectif pur de tout contenant, libre de tout concomitant représentativo-logique, pur, autrement dit, de toute conscience, pourrait se manifester, mais il se trouverait alors au sein de ce que nous avons appelé l'aconsience ou la sensation pure ou encore le conflit des virtualités antagonistes, situation impossible au cours du devenir humain, de tout devenir, sinon l'espace d'un éclair, comme nous le savons, et en des instants privilégiés).

Les Théories vitalistes.

Il n'entre pas dans notre dessein de faire un historique de toutes les théories de l'affectivité émises jusqu'à nos jours. Nous les supposerons connues, au moins dans leurs lignes générales, dans leurs principes explicatifs fondamentaux, et nous renvoyons le lecteur, désireux de vérifier par une étude plus poussée les remarques que nous en tirerons, aux auteurs même qui les défendent et aux travaux qui les illustrent.

Reconnaissons, tout d'abord, que le problème de l'affectivité semble, plus que tout autre, solidaire de celui de la vie et que, par là même, il est très difficile qu'une théorie nettement matérialiste, c'est-à-dire ne voulant se réclamer que de la causalité mécanique, que du déterminisme physique, puisse y apporter quelque solution satisfaisante. Pour que cette étrange qualité affective apparaisse et disparaisse, ainsi qu'elle le fait, c'est-à-dire comme par enchantement et comme *ex nihilo*, en tant que telle, il faut à la fois un conflit et une transcendance de ce conflit. Comment ce dernier peut-il exister là où la structure des choses est un monisme d'identifi-

cation physico-mathématique, là où il n'y a pas place pour une dualité de principes ou d'ordres antagonistes ? Et cela est vrai aussi bien des théories physiologiques ou périphériques de l'affectivité, quand la réduction de tout état affectif à la conscience des troubles organiques se prolonge par la réduction de tout ce qui est phénomène vital aux phénomènes mécaniques, de la matière dite organisée à la matière dite brute, que des théories appelées intellectualistes, comme nous le verrons tout à l'heure, à moins de faire d'une représentation, d'une idée, d'une action, d'une tendance quelque chose de spécifiquement vital.

Pour les vitalistes, depuis l'antiquité jusqu'aux temps présents, l'antagonisme qui précède, détermine, conditionne toujours l'apparition de la douleur (ce terme dans le sens le plus général, d'affectivité plus ou moins pénible ; nous différencierons plus loin la douleur du désagréable), et dont la transcendance, l'élimination se marque par tous les degrés de l'affectivité agréable et finalement par sa disparition, est facile à localiser, à établir, à découvrir. Il y a l'individu et le milieu, le flux vital et la matière inorganique, l'activité de l'être vivant et ce qui lui fait obstacle. Existe-t-il un libre épanouissement de cette activité, et des états affectifs de plaisir le couronnent, le signalent ; au contraire, y a-t-il arrêt, difficulté à surmonter l'obstacle, et la douleur manifeste l'échec, le conflit. L'expérience de tous les jours le confirme, rien de plus simple.

Dès lors, deux attitudes à l'égard du fait affectif peuvent se distinguer : l'affectivité considérée comme récompense, bonne ou mauvaise (Aristote, etc...), l'affectivité considérée comme signal, état de conscience utilitaire, indicateur. Cette dernière attitude, qui est celle de Spencer, Stuart Mill, Darwin et de tous les évolutionnistes, a ses représentants, jusqu'à nos jours, dans l'esprit et les théories qui accordent une importance plus ou moins certaine à l'adaptation et à la finalité biologiques, d'un Pierre Janet, par exemple, à un pur et considérable physiologiste comme Cannon, pour ne citer que cet homme de laboratoire, célèbre pour ses explications chimiques de l'affectivité, au moyen de l'adrénalinémie et de l'hyperglycémie.

La première attitude, que l'on peut réfuter le plus simplement du monde en remarquant que précisément une action qui réussit trop bien se vide de toute affectivité (l'automatisme, le besoin qui se satisfait mécaniquement, etc...), doit tout de même retenir notre attention par cette considération : « Le plaisir, écrit Aristote, n'est pas l'acte même, ni une qualité intrinsèque de l'acte, mais c'est un surcroît qui n'y manque jamais... ». (1) Aristote a saisi là qu'il n'y avait rien de commun entre la nature d'un acte et celle de l'affectivité, que celle-ci ne fait que s'y surajouter toujours. Une extériorité de la réalité affective introduite en nous par le conflit, par la présence de l'obstacle esi ainsi pressentie par Aristote, lequel, évi-

(1) Aristote, *Morale à Nicomache*, lib. X, chap. IV. — Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, tome I, p. 443.

demment, prisonnier qu'il est de sa métaphysique, ne peut lui accorder la nature et la substance qu'elle exige. Nous verrons que, selon notre propre théorie, l'affectivité accompagne, en effet, l'action, — et nous en montrerons les raisons — bien qu'elle lui soit rigoureusement extérieure.

Il est certain que de cette attitude à la seconde, le passage est facile, et nombreux furent les penseurs (Hamilton, Grote, Spencer, Mill, etc...) qui interprétèrent la théorie aristotélicienne de l'activité contrariée ou favorisée, dans un sens utilitariste. Seulement, le fait que nombre de douleurs sont futiles, que de graves perturbations (la tuberculose, etc.) se signalent par une affectivité bien vague, quand elle n'est pas tout à fait absente, que bien des plaisirs sont nuisibles, les a poussés à émettre une série d'explications finalistes des plus paradoxales et des plus gratuites. Néanmoins, la biologie d'aujourd'hui n'a pas tranché la question de savoir si l'affectivité est essentiellement utilitaire ou non, totalement ou partiellement pragmatique. Comme il existe toujours une discussion entre savants mécanistes et savants finalistes qui n'est résolue, en fin de compte, que par un acte de foi, l'affectivité participe de leurs considérations générales et épouse la nature qu'ils accordent à ses contenants physiologiques et psychiques. Mais ce que nous voulons retenir de ces théories, c'est le fait de la contrariété, s'accusant ou s'éliminant, comme condition de l'apparition de l'affectivité, que celle-ci soit utilitaire ou non. Nous verrons, quand nous exposerons notre propre théorie de l'affectivité, que cette dernière n'est ni effet ni cause, à vrai dire, ni simple éphiphénomène, qu'elle n'est pas la conscience passive de ce qui se passe dans le corps ou de ce qui se passe dans l'esprit, ni la conscience pragmatique des fins nuisibles ou des fins utiles à la vie.

Ce sur quoi nous insistons également, c'est sur ce fait indiscutable qu'un mécanisme parfaitement monté, le déploiement libre de l'activité, du dynamisme de l'une des entités oppositionnelles (qu'elle soit une tendance, un faisceau de tendances, l'individu vivant, etc.) en présence, font disparaître, peut-être certes rien qu'asymptotiquement, toute affectivité.

Remarquons, de plus, ce que nous développerons davantage par la suite, que toutes ces théories ne s'occupent que des causes, de la signification de l'apparition et de la disparition de l'affectivité, mais non point de sa nature. Comment un conflit fait-il naître cette affectivité qui, comme telle, n'a rien de commun avec tout ce qui la conditionne (mouvement, action, représentation, etc...), d'où cette qualité peut-elle provenir, comment peut-on en faire un simple signal (pourquoi un signal affectif et non pas quantitatif, intellectuel, de même nature que tout autre phénomène). une simple modification, où disparaît-elle ? Toutes ces questions n'ont jamais fait l'objet d'une étude quelconque, que celle-ci ait été scientifique, philosophique, voire métaphysique. Avec la plus grande aisance on réduisit toujours l'affectivité au contenant physiolo-

gique, biologique, psychique dans lequel elle apparaissait et duquel elle se retirait, alors que sa nature indiscutablement spécifique ne peut souffrir aucune relation d'essence avec la nature de ces contents, de ces lieux de présence. L'affectivité, à travers toutes ces théories vitalistes, comme d'ailleurs, ainsi que nous allons le voir, à travers toute théorie qui s'en soit occupé, apparaît comme une création *ex nihilo*, qu'elle surgisse, comme par enchantement, du vital téléologique, de la vie intellectuelle ou des troubles organiques, des comportements, des conduites.

Les théories physiologiques.

En réalité, ces théories pourraient être englobées, à leur tour, dans l'explication vitaliste des états affectifs. Comme nous essaierons de le faire voir, l'élément vital ne peut être absent de ces interprétations, précisément parce qu'il fournit le terme d'une dualité contradictoire à structure dynamique oppositionnelle et que la dualité et la contradiction sont absolument indispensables à la psychogenèse de l'affectivité. C'est parce qu'elles accordent une importance primordiale au corps, aux organes, et qu'elles tentent de saisir les conditions de l'apparition et de la disparition des données affectives dans les seuls mécanismes physiologiques, qu'on peut les distinguer des théories précédentes, plus générales et faisant appel plus directement au spécifiquement vital, à la notion complexe de vie, englobant esprit et chair.

Certes, les monistes, espérant et tentant une réduction de la matière vivante à l'univers physico-mathématique, voient dans ces théories la possibilité d'une interprétation purement épiphénoméniste de l'affectivité, ce qui simplifie bien des choses. Mais c'est là une hypothèse inadmissible pour leur doctrine même ; il faudrait, dans ce cas, consentir à faire accompagner tout phénomène naturel d'une couche d'affectivité, car qu'est-ce qui permettrait de n'en accorder qu'à certains phénomènes et non pas à tous ? Nous y reviendrons tout à l'heure.

Dans ces théories des faits affectifs, appelées physiologiques, l'on ne fait rentrer d'habitude que les célèbres conceptions de l'émotion dues à Lange et James et celles qui les défendent encore aujourd'hui. Nous classerons, quant à nous, sous la même rubrique également les explications physiologiques de la douleur et du plaisir dits physiques ; comme nous le verrons par la suite, et d'accord là-dessus avec MM. Barat et Georges Dumas et donc avec les nombreux savants ayant collaboré au *Traité de Psychologie* de ce dernier, nous ne croyons pas à une différence de nature entre l'affectivité physique et l'affectivité morale ou cérébrale.

Un point nous paraît acquis, dont l'importance pour notre propre théorie de l'affectivité nous semble considérable, c'est, d'une part, la différence de degré qu'établit la physiologie de l'affectivité entre la douleur et le désagréable, et, d'autre part, le fait

que le plaisir se confond avec l'agréable. De nettement localisée, de positive il semble que l'affectivité douloureuse seule le soit. Une douleur proprement dite ne peut être que physique, corporelle ; les douleurs morales ne sont qu'une affectivité pénible rangée sous ce terme de désagréable faute d'un autre terme ; et alors qu'entre la douleur physique et la douleur morale il existe une différence de précision, d'organes récepteurs dolorifères, entre le plaisir physique et le plaisir moral la différence ne se manifeste pas aussi nettement ; tout plaisir organique est plus ou moins vague, diffus et se rapproche davantage à la fois du plaisir moral, de l'agréable et de la douleur morale, du désagréable.

L'expérience courante, d'ailleurs, le met tout d'abord en évidence, pour peu que l'on y réfléchisse. Il n'y a pas, dans l'affectivité du plaisir, d'équivalent de la douleur, par exemple, d'une rage de dent, d'une crampe d'estomac, etc... La douleur physique est localisée à un endroit précis et peut durer un certain temps. Une sensation qui s'accompagne de plaisir est d'une extrême brièveté, relève, dirait-on, d'une sensation de libération, de fuite de la douleur et semble se dissoudre à travers tout le corps pour y disparaître au plus tôt. On a considéré la sensation de plaisir comme liée à une excitation moyenne, ni trop faible pour ne pas être sentie, ni trop forte pour se transformer en douleur. Et cela nous paraît assez exact. Mais il semble, par là, qu'une telle excitation moyenne puisse fournir cet état agréable sans passer par un état désagréable, sinon de douleur ; en excitant un organe des sens quelconque suffisamment fort, et sans trop d'intensité pourtant, on provoquerait le plaisir. Et cela nous paraît faux. Toute sensation de plaisir est d'abord précédée par une sensation désagréable, et le plaisir vient de l'inhibition de cette intensité excessive qui esquisse ou donne la douleur. On cite le chatouillement, le rire, le plaisir sexuel comme des exemples de sensations agréables conditionnées par des excitations moyennes. C'est là observer le phénomène bien superficiellement. Dans le chatouillement, il y a toujours élimination d'un malaise, provoqué volontairement ou non : il y a à la fois de l'agréable et du désagréable, celui-là provenant d'une sorte de rejet continu de celui-ci ; et alors que cette opération n'est plus possible, l'excitation augmentant en intensité, le chatouillement se transforme en supplice. Le rire, de même, est une décharge. Quant au plaisir sexuel, une véritable douleur le précède ; on peut dire, à ce sujet, que toute la copulation est une succession de douleurs vaincues, jusqu'au spasme ultime où c'est certainement une violente douleur nettement localisée qui précède la sensation intense de plaisir résultant précisément d'un violent rejet de cette douleur, de ce qui la conditionne. La genèse du plaisir n'est pas celle d'un départ de l'excitation faible, qui laisse indifférent, vers une excitation plus intense qui provoque l'agréable, mais celle d'une excitation qui laisse indifférent à une excitation douloureuse, plus ou moins nette, plus ou moins intense, et de celle-ci à son élimination

s'accompagnant de plaisir, pour retrouver l'état de vide affectif. Dans le plaisir conséquent à la satisfaction d'un besoin, comme la soif par exemple, même si ce plaisir n'est pas précédé par une sensation douloureuse de soif, celle-ci est provoquée immédiatement alors que les organes sont mis en contact avec le liquide destiné à satisfaire ce besoin ; le plaisir provient de cette soif prenant naissance dans ce qui va l'apaiser, du fait que l'élément pénible, l'absence qui se manifeste, tout à coup, est inhibé aussitôt.

Aussi, n'y a-t-il pas de plaisir sans sensation désagréable ou douloureuse, alors que celle-ci peut exister sans celui-là. C'est pourquoi, notamment, « qu'il s'agisse d'excitations cutanées de nature électrique, thermique, mécanique, on peut toujours distinguer, suivant les degrés, une phase de non sensation, une phase de sensation et une phase de douleur (1) ». Il est étonnant, dès lors, que l'on n'ait pas remarqué avec suffisamment de netteté, dans les conditions du plaisir, ce facteur d'élimination des conditions de douleur, de modération d'une excitation trop intense, ce qui signifierait que tout plaisir serait conditionné par la suppression d'une douleur initiale.

C'est ce caractère positif de la douleur qui fait que sa physiologie est plus développée, plus facile, et que l'explication à la fois par l'excitation intensive de tous les nerfs et par même l'existence d'un sens spécial, qui lui serait adéquat, répond mieux aux inductions de l'observation courante.

D'une sensation visuelle indifférente à une sensation visuelle accompagnée de douleur localisée, quelle que soit la finesse des étapes, de l'intensité progressive de l'excitation, le passage de la sensation représentative à la sensation douloureuse est un passage de l'indifférence affective à l'affectivité douloureuse, sans sensation de plaisir dans les degrés moyens. Mais, après une lumière qui a fait mal, le retour aux conditions normales, indifférentes de perception visuelle s'accompagne de plaisir. L'affectivité agréable est, peut-on dire, une affectivité qui s'en va, que l'on chasse, l'affectivité douloureuse étant pour ainsi dire une affectivité qui vient, qui s'impose. Cela se comprendra, sans doute, au cours de toutes les pages qui vont suivre.

Deux théories physiologiques de la douleur physique sont en présence à l'heure actuelle ; et, malgré l'ancienneté de l'une et les récentes découvertes qui fondent l'autre, aucune n'est pourtant exempte de critiques, aucune des deux ne saurait supplanter l'autre. La théorie qu'on pourrait appeler classique est celle d'une apparition de la douleur avec l'excitation excessive de tous les nerfs. Nous ne saurions l'exposer ici ; Morat, Landois, Wundt, Charles Richet, etc., la défendent. Ce sur quoi nous voulons insister, cependant, c'est sur les deux faits suivants : 1° Cette théorie ne se préoccupe pas du problème de cette apparition mystérieuse de l'affectivité à

(1) Georges Dumas, *Traité de Psychologie*, tome I, p. 408 (chapitre de L. Barât corrigé par G. Dumas), (Alcan, Paris, 1923).

un certain degré d'intensité de l'excitation ; elle ne fait qu'enregistrer cette intrusion dans la conscience, jusque là siège d'une sensation indifférente, c'est-à-dire libre de qualité affective, d'un état de douleur alors que l'excitation, de par une trop grande intensité, altère la réaction sensorielle normale, source de la sensation représentative, du fait élémentaire de l'intellectualité. C'est dire que la nature de cette affectivité, comme l'origine de cette expérience conscientielle affective, là où un instant auparavant il n'y avait rien de tel et là où tout processus physiologique, quantitatif n'a été qu'un développement des mêmes réalités extra-affectives, constituent, pour cette théorie, des problèmes qui, non seulement ne sont pas résolus, mais qui ne se posent même pas. L'investigation scientifique ne se porte ici que sur les conditions d'apparition et de disparition du fait affectif dolorifère à un endroit du corps, des terminaisons nerveuses, ce fait affectif se manifestant tout à coup, comme *ex nihilo*, sans que l'on tente d'émettre une hypothèse quelconque au sujet de son origine substantielle, de sa possibilité de naître de ce qui n'a rien de commun avec lui, de ce qui s'avère d'une toute autre essence, en laquelle aucune trace, rien n'existe de lui avant son apparition. Nous soulignons cette particularité explicative, ici encore, comme à l'occasion de toutes les théories de l'affectivité, pour mettre mieux en évidence le caractère extérieur de celle-ci à l'égard de ce qui la conditionne et de ce que nous connaissons et pouvons connaître, son arrivée, pour ainsi dire, comme du dehors, comme de ce que nous ne saurions saisir ni concevoir, de ce qui n'a rien de la réalité que nous pouvons considérer comme relevant de notre univers, aussi bien objectif que subjectif, et son départ, pourrait-on dire, aussi énigmatique que son arrivée, pour les mêmes insaisissables origines. Aussi, Charles Richet parle-t-il d'un parallélisme et non pas d'une causalité, entre la douleur physique et ses manifestations.

2° Cette explication physiologique de la douleur, plus que toute autre, a besoin d'un dualisme et d'un conflit entre l'agent excitateur et l'organe réceptif, en l'espèce le système nerveux. M. L. Barat écrit, dans le *Traité de psychologie*, déjà cité, de Georges Dumas : « Richet, pour faire la part du système nerveux en même temps que la part de l'excitation, suppose que la douleur résulte d'un rapport entre la force d'excitation F et la force de résistance F' du nerf. Si F égale F' il n'y aura pas même de sensation ; si F est plus grand que F' il y aura sensation d'autant plus forte que la différence entre F et F' sera plus grande, et quand la force de résistance F' du nerf ou du centre sera diminuée par une hyperesthésie ou pour toute autre raison, il suffira d'une force F minime pour provoquer la douleur. (1) » A la suite de notre théorie de la conscience, nous préciserons et corrigerons de la sorte cette interpré-

(1) *Ibid.*, pp. 409-410.

tation : tout d'abord, le rapport entre la force d'excitation F et la force de résistance F' est un rapport d'antagonisme, cela va de soi ; quant au mécanisme de ce rapport, il n'est pas exact de dire que lorsque F et F' sont égaux il n'y a pas de sensation : c'est, au contraire, dans ce cas qu'il y a sensation, dans le sens où nous avons compris ce mot, c'est-à-dire précisément antagonisme virtualisant les termes contradictoires, sensation pure ; il est vrai que, dès lors, il ne peut exister de sensation dans le sens d'un premier état intellectuel, d'une donnée élémentaire de la perception. Aussi, comme nous le comprendrons par la suite, est-ce précisément là la condition idéale, jamais atteinte d'ailleurs, de la douleur. L'égalité $F = F'$ veut dire en réalité, pour Richet, $F' < F$, et il est évident qu'il ne saurait y avoir alors de sensation. La force F' de résistance veut dire, en effet, la force d'inhibition de l'hétérogène, du changement, de l'intensif, c'est la force de synthèse, d'identification. La force F d'excitation est le dynamisme inverse, celui de l'« analyseur », comme nous l'avons vu précédemment, de la réceptivité de l'intensif, du différencié. Quand la résistance F' , donc, sera grande, c'est-à-dire ancrée fortement à un certain stade et que la force d'excitation F voudra croître, l'antagonisme ainsi déclenché fera apparaître un certain degré d'affectivité douloureuse. Qu'au contraire, elle cède, et nous aurons une différenciation sensorielle indéfinie sans sensation dolorifère. C'est le passage brusque à une lumière forte qui fait mal, mais non point un lent accommodement de par lequel l'excitation F peut progresser sans se heurter à une résistance F' . Nous rencontrons ici, comme nous allons d'ailleurs le rencontrer également au sein de la douleur psychique, un choc, un heurt à l'origine de l'apparition de l'affectivité douloureuse.

Une excitation donc faible, nous sommes d'accord là avec Richet, mais après ces corrections indispensables, provoquera de la douleur au sein d'une résistance faible, alors qu'il faudra une forte excitation pour une grande résistance. Mais que F dépasse aisément F' , c'est-à-dire que l'excitation soit intense pour une résistance faible, ou que, inversement F' dépasse F , et nous aurons une « analyse », une hétérogénéisation, une richesse progressive de la sensation sans douleur, ou au contraire, une absence de sensation vide également de douleur. Nous sommes là en présence d'un automatisme sensoriel perceptif ou d'un automatisme réflexe, de comportement (se rappeler notre théorie de la conscience), c'est-à-dire du libre exercice d'un faisceau de tendances par rapport aux tendances antagonistes. Que l'un de ces automatismes, vide par là même, d'affectivité, vienne à être rompu par l'automatisme antagoniste, et de la douleur s'insinuera parmi les faits de conscience non affectifs ; le retour aux inégalités $F < F'$ ou $F > F'$ s'accompagnera de plaisir, autant de temps qu'il faudra pour s'éloigner du conflit, dont la transcendance élimine l'affectivité (la douleur) qui s'y était installée, comme nous le verrons ultérieurement.

Mais indépendamment de cette interprétation de la théorie de

Richet, que notre propre théorie de l'affectivité justifiera davantage encore, il faut retenir que l'explication de la douleur physique par l'excitation intensive des nerfs implique dualité, et dualité antagoniste, agent susceptible d'exciter et chose, patient susceptible de subir l'excitation et de lui résister.

Mais il existe une théorie plus récente, celle d'un sens spécifique de la douleur. Elle paraît en contradiction avec celle que nous venons d'exposer. Yoteyko et Stéphanowska, comme on sait, les concilient en une interprétation assez ingénieuse. Nous n'exposons pas ici toutes les recherches qui ont suivi la découverte des points de douleur des diverses régions de la peau par Goldschneider et von Frey, points qui se distinguent, semble-t-il, car il n'y a pas là de véritable certitude, des points de pression et des points thermiques. Qu'il nous suffise de rappeler que l'hypothèse de l'existence de tout un système sensoriel propre, avec ses organes récepteurs, ses voies et son centre, autonome, uniquement adapté à une sorte de perception de la douleur, de ce qu'on a appelé la douleur-sensation, demeure une simple hypothèse : le centre et les voies conductrices de ce système n'ont pu être décelés définitivement et toutes les suppositions à cet égard sont sujettes à caution ; ce qui demeure de plus précis, bien que Thumberg ait émis, à ce sujet, des objections troublantes, ce sont les points de douleur et leur correspondance à l'extrémité des terminaisons nerveuses libres. Von Frey a distingué les sensations de contact, de chaud et de froid, attribuées aux corpuscules de Meissner, Ruffini et Krause, des sensations douloureuses que seules les terminaisons libres pourraient provoquer. Cela nous paraît tout à fait plausible et vient même compléter ce que nous disions tout à l'heure de la théorie de l'excitation intensive. Tout d'abord, il faut remarquer que le seuil d'excitation de ces terminaisons libres paraît être beaucoup plus élevé que celui des sensations non affectives, thermiques ou de contact, par exemple. Aussi, peut-on concevoir facilement, comme l'ont fait voir Yoteyko et Stéphanowska, que « les excitations adéquates, quand elles sont intenses, peuvent non seulement agir sur les nerfs sensoriels mais, par les modifications physico-chimiques qu'elles produisent, affecter plus ou moins les terminaisons libres de la région (1) ».

Or, ces terminaisons libres doivent être considérées comme des éléments anatomo-physiologiques, au voisinage des nerfs sensoriels, non adaptés aux sensations proprement dites, représentatives et indolores. Autrement dit, l'excitation, quelle qu'elle soit, se trouve en présence d'appareils opérant des réactions perceptives, en présence des analyseurs, et, si elle est suffisamment étendue, suffisamment perturbatrice, elle envahit également des régions nerveuses qui ne peuvent se défendre, des terminaisons libres qui n'offrent pas une constitution susceptible, selon nos conceptions, d'actualiser l'hétérogène, de différencier, si bien que la conscience est là le siège de

(1) *Ibid.*, p. 416.

l'antagonisme de F et F', pour utiliser les symboles commodes de Richet. Aussi, est-ce par une série de réflexes, par un comportement qui empêchera l'agent excitateur d'atteindre à ces terminaisons libres, que l'on parera à ce conflit, en substituant le processus que nous avons appelé de synthèse, de conservation ou d'action au processus analyseur évolutif de l'hétérogénéisation sensorielle.

Les points de douleur et les terminaisons nerveuses libres sont les lieux où le « vital » est atteint, inhibé, en quelque sorte, par la causalité mécanique, et où ni celle-ci ne peut s'emparer de celui-là, ni celui-là de celle-ci, ce qui pratique une véritable brèche à l'envahissement affectif, dont la présence, comme nous le verrons, est d'autant plus compacte que son caractère douloureux est plus net.

Ainsi, c'est parce que certaines terminaisons nerveuses ne possèdent pas de dispositifs d'intellectualisation, c'est-à-dire de transformation en sensation représentative non affective de l'excitation, que des états de douleur apparaissent, états qui ne peuvent se manifester, nous affirme cette théorie du sens spécifique de la douleur, là où ces dispositifs existent, quelle que soit l'intensité de l'excitation. Mais nous ne croyons tout de même pas à une séparation aussi tranchée entre les terminaisons sensorielles et les terminaisons libres. Il n'y a là sans doute qu'une différence de degré, très accusée bien entendu. Mais une excitation très intense doit provoquer, à côté de l'état dolorifère et aigu provenant de son irradiation aux terminaisons libres, quelque tonalité affective directement conditionnée par les nerfs sensoriels, dont la faculté de transformation de l'excitation en sensation proprement dite ne peut être rigoureuse et illimitée.

Cependant, cette hypothèse a ceci de satisfaisant, au point de vue philosophique, qu'elle ne fait pas surgir *ex nihilo* le caractère dolorifère de la sensation même, mais qu'elle essaye de montrer qu'il y a douleur là où il n'y a pas sensation tactile, visuelle, etc., et qu'il ne peut y en avoir là où il y a sensation tactile, visuelle, etc.. Les conséquences en sont considérables. La réaction sensorielle à l'excitation apparaît manifestement ainsi comme une organisation éliminant les conditions de présence de la douleur ; et, d'autre part, la douleur perd, par là, tout caractère finaliste, qu'on serait tenté de lui accorder, de même que toute possibilité paradoxale d'être considérée comme l'effet de ce qui n'existe pas dans la cause.

De plus, la douleur peut prendre également, par là, un aspect plus positif, plus extérieur, plus objectif, dirions-nous, dans ce sens qu'elle correspondrait à quelque réalité propre, dont on éviterait le contact, si bien que, ainsi qu'il apparaîtra au cours de cette étude, on ne fuirait pas telle douleur parce qu'elle engendrerait tel ou tel ordre phénoménal représentativo-logique inadéquat à telle ou telle fin, ou parce qu'elle serait le signe d'une imperfection, d'une direction nuisible, etc..., mais on fuirait tel ordre, telle imperfection, telle direction parce qu'ils permettraient la présence de l'état douloureux, comme l'indique d'ailleurs l'intuition de l'expérience la plus courante. On retire vivement la main de sur un objet brûlant,

non point parce que la douleur vous avertit de la destruction par la chaleur de l'intégrité de la main, mais parce que la destruction de cette intégrité permet l'apparition de la douleur. Cela, nous le sentons irréductiblement ; nous évitons la douleur mais non point ce qu'elle pourrait signifier, selon une interprétation finaliste ou même mécanique dont la structure cognitive ne peut précisément accorder la moindre réalité à cette affectivité, à cette douleur positive, comme on peut facilement le comprendre en se rappelant toute notre théorie de la connaissance. Faire de l'affectivité un moyen, par une explication finaliste, ou un épiphénomène lié au caractère cognitif d'apparence de l'hétérogène sensible, en lequel elle s'installe, par une explication causaliste, c'est là la conséquence même du connaître, qui fait que c'est justement là où ce dernier se constitue le plus difficilement, le plus vaguement, dans le conflit immédiat de l'expérience, que l'on se trouve davantage en présence d'une réalité affective douloureuse, comme extérieure, comme venue d'on ne sait où et dont le rejet dans cette extériorité peut dépendre de ce dont nous sommes capables, de ce qui nous constitue, de ce que nous avons de commun aussi bien avec l'univers dit objectif qu'avec celui qui nous semble subjectif, et qui, à y bien regarder, se révèlent complètement étrangers à cette affectivité. Nous ne sommes pas la douleur, mais « en proie » à la douleur, et ce que nous savons, puisque nous tentons de le faire, c'est que nous pouvons la fuir, l'éviter, la chasser comme un véritable objet ; nous ne sommes pas l'affectivité, bien que nous en puissions être le siège. Nous reviendrons longuement là-dessus, et nous nous attacherons à montrer ce qui oblige, en quelque sorte, à la considérer comme subjective, ce qui détermine ses diverses localisations (dans le corps, dans l'âme) et comment l'idéalisme quantitatif phénoméniste ou le criticisme du logique (dans le sens que nous avons donné à ce mot, d'essence du non-être ou de la dualité antagoniste), nous empêche ainsi de saisir son extériorité réaliste, sa véritable nouménalité.

Passons, pour le moment, aux théories physiologiques de l'émotion, qui prétendent expliquer la nature de tout état affectif par la conscience des troubles viscéraux, des changements périphériques... L'on connaît trop bien aujourd'hui ce point de vue, dont W. James et le Dr Lange, en 1884 et 1885, furent les promoteurs. Les manuels les plus élémentaires de psychologie en parlent. Cela nous dispensera d'en faire l'exposé. Ce que nous voudrions rappeler, c'est que depuis la date à laquelle cette troublante conception de l'émotion a fait son apparition jusqu'à aujourd'hui, malgré les expériences physiologiques multiples et ingénieuses exécutées par de nombreux savants, autant sur notre continent qu'aux Etats-Unis, elle n'a pu être, sur ce plan, complètement réfutée, bien qu'elle demeure toujours une simple hypothèse que l'examen des phénomènes psychiques et la pathologie mentale entraînent à considérer non seulement comme insuffisante mais même comme fausse, comme répondant à une attitude systématique des plus arbitraires. Attitude qui, cepen-

dant, se comprend, étant donné, d'une part, le but que se propose la connaissance scientifique, les principes qui l'animent, et, d'autre part, cette énigmatique affectivité. Considérer cette dernière comme la conscience, plutôt comme la répercussion, dans la conscience, des variations organiques directement provoquées par un agent excitant, idée, image, perception, sensation même, c'est, certes, lui enlever rigoureusement toute autonomie, tout moteur propre, et en faire cette sorte de conséquence épiphénoménale qui soulève, comme tout effet de ce genre, au point de vue philosophique, les plus insurmontables difficultés. Comment, en effet, disons-le en passant, admettre, si ce n'est de par un décret des plus saugrenus, qu'une cause comme celle des changements organiques ait le pouvoir magique de créer un effet se donnant sous cet aspect affectif absolument original ? Et pourquoi, dès lors, toute modification, tout changement n'auraient-ils pas cette face, pourrait-on dire, complémentaire à caractère affectif, autrement dit tout phénomène organique, plus généralement encore, tout phénomène quelconque, dont le mouvement et la variation sont cependant incessants ?

D'autre part, pourquoi telle idée, tel événement cérébral déclencheront-ils cette perturbation organique qui se traduira consciemment par l'apparition de l'émotion, alors que tels autres n'en feront rien ? Dans cette théorie de Lange-James, on aperçoit, mieux que partout ailleurs, que si l'on n'accorde pas une place primordiale à l'antagonisme, la donnée affective demeure, en dernière analyse, inexplicable. Aussi, comme on le verra tout à l'heure, la thèse intellectualiste de l'émotion lui est-elle bien supérieure.

L'expérimentation physiologique, d'un côté, l'observation clinique, de l'autre, fortifient, d'ailleurs, la plupart des hommes de science contemporains dans la conviction que l'ordre de la psychogenèse de l'émotion, selon Lange-James : idée, expression de l'émotion, émotion, ne serait pas exact. Rappelons brièvement, à ce sujet, les travaux de F. Franck qui ont réfuté la thèse vaso-motrice de Lange, et les expériences de Georges Dumas l'amenant à la conclusion que l'émotion serait tout de même « manifestement antérieure aux variations circulatoires du cerveau ». (1)

La théorie périphérique de James, plus habile, et malgré la difficulté dans laquelle on se trouve de la nier complètement, même après les expériences remarquables de Sherrington et celles, notamment, des physiologistes belges, de Sommer et J.-K. Heymans, qui ont réussi à maintenir en vie des têtes de lapins, de chiens et de chats et à obtenir d'elles des expressions émotionnelles (ce qui, tout de même, pourrait à la rigueur s'expliquer par ce qui reste de région périphérique dans une tête d'animal, si bien que l'expérimentation physiologique ne peut pas rigoureusement infirmer cette hypothèse), la théorie périphérique de James, disons-nous, n'a pourtant jamais fait beaucoup d'adeptes, et dès la fin du xix^e siècle elle était attaquée

(1) *Ibid.*, p. 666.

de toutes parts. Ainsi, en 1907, comme le rappelle Pierre Janet dans son livre déjà cité, M. F. de Sarlo affirmait au congrès de neurologie d'Amsterdam que : « Les faits organiques qui coopèrent peut-être à la détermination de certaines émotions n'en épuisent pas la nature. (1) » Conclusion tout à fait importante, à laquelle notre propre théorie de l'affectivité, bien que fondée sur de toutes autres considérations que celles du congrès d'Amsterdam, souscrira complètement. Rappelons aussi l'opinion de M. Irons, qui avait déjà remarqué en 1874 que « l'état mental est souvent bien antérieur aux réactions viscérales » (2) et qui attirait l'attention sur ce fait « qu'avec un peu d'effort, écrit Pierre Janet (3), on arrive très bien à distinguer les sensations organiques de l'attitude sentimentale » et que ce n'est que de par « une association habituelle » que l'on ne peut pas concevoir l'émotion, ainsi que le soutiennent Lange et James, en dehors « de la rougeur, de la pâleur, de l'angoisse respiratoire » qui l'accompagnent. De même, Vaschide et Marchand montrent que « les idées et les sentiments changent d'abord et que les troubles viscéraux inscrits par les appareils apparaissent d'autant plus tard que l'émotion est plus forte » (4). Encore une remarque que nous aurons à faire nous-mêmes et qui expliquera notre conception de l'émotion. Citons encore cet argument critique de Pierre Janet, qui considère, à juste titre, que si l'émotion n'était que la traduction conscientielle des troubles périphériques, il devrait y avoir évolution quantitative parallèle entre ces deux séries de faits : plus les modifications seraient grandes, plus l'émotion devrait être grande à son tour. Or « personne n'a eu l'audace de présenter une affirmation pareille » écrit-il, et il cite Arnaud, selon lequel, « l'expression viscérale est loin d'être adéquate à l'émotion saisie par la conscience. » (5)

Plus importantes encore sont les remarques de Sestilio Montanelli, de Sarlo et Bernardini, auxquels s'associe également le célèbre physiologiste W. B. Cannon. Elles viennent confirmer, ce que nous soutenions tout à l'heure, que le plus grave défaut des théories périphériques c'est l'impossibilité dans laquelle elles se trouvent d'accorder une place à l'antagonisme duquel cependant toute émotion, tout sentiment semblent dépendre. Nous montrerons un peu plus loin ce qui a entraîné Montanelli à concevoir, à percevoir tout sentiment comme une dualité affective oppositionnelle. Nous verrons, à cet égard, que ce n'est pas la tristesse qui s'oppose à la joie, la colère à la peur, etc..., que ce n'est pas, comme il le soutient,

(1) Pierre Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, t. II, Les Sentiments fondamentaux, p. 24 (Alcan, Paris, 1928). Citation de : F. de Sarlo (Comptes rendus du Congrès, p. 322).

(2) *Ibid.*, p. 27. Citation de : Irons (Mind, 1894).

(3) *Ibid.*, p. 25.

(4) *Ibid.*, p. 27. Citation de : Vaschide et Marchand (*Revue de psychiatrie*, 1900).

(5) *Ibid.*, pp. 27-28. Citation de : Arnaud (Archives de neurologie, 1902).

l'affectivité qui est, en elle-même, dualistique et à base d'antagonisme substantiel mais son contenant existentiel phénoménal. N'anticipons cependant pas. Contentons-nous, pour le moment, de noter que Montanelli (1), ayant constaté l'existence de cet antagonisme partout où il y a sentiment, conclut, à juste titre, que si l'émotion est l'image, la traduction de ce qui se passe dans les éléments organiques périphériques, on doit trouver, dans les modifications de ces derniers, un semblable antagonisme. Or, Montanelli ne l'y découvre point. De même, Sarlo et Bernardini, d'une part, Cannon, de l'autre, écrivent : « Où se trouve un antagonisme psychologique, il n'y a pas d'antagonisme physiologique » (2).

On pourrait répliquer à cela qu'il y a toujours un antagonisme physiologique puisque l'être vivant est toujours en lutte avec son milieu et que des transformations, des modifications continuelles marquent son existence. Mais, dès lors, comme le fait remarquer Stumpf, « les phénomènes organiques devraient tous devenir des émotions » (3). C'est précisément ce que nous objections nous-mêmes plus haut à la tentative de Lange et James. On ne voit pas pourquoi, comment et d'où un rythme exagéré ou ralenti des fonctions organiques (cardiaques, respiratoires, etc...) ferait apparaître cette qualité affective joyeuse ou cette qualité affective de tristesse, alors qu'un fonctionnement normal en est totalement dépourvu.

De plus, comme dit encore Pierre Janet : « une observation banale montre... que l'excès de ces manifestations organiques n'est guère favorable au développement du sentiment conscient. On sait que souvent l'exubérance motrice arrête le sentiment, que les pleurs détendent et soulagent au lieu d'exagérer la tristesse. On a déjà remarqué que pendant les émotions l'attention portée sur les phénomènes organiques fait disparaître l'émotion elle-même. » (4) Nous reprendrons ces observations quand notre théorie de l'affectivité montrera le rôle de l'expression des émotions à l'égard du contenu affectif de la conscience.

Et nous en venons, enfin, aux critiques tirées de l'observation psychologique et clinique des joies dites passives et des tristesses dites actives. Pierre Janet et Georges Dumas s'en sont plus particulièrement occupés. Ils ont décrit ces cas, que la pathologie mentale met nettement en évidence, mais qui se manifestent également, d'ailleurs, bien que plus vaguement, dans la psychologie normale, dans lesquels des sentiments de joie (ravisement, extase, etc...) ne sont pas liés aux manifestations périphériques que la théorie de Lange et James leur assignait, mais, au contraire, à un ralentissement des fonctions (« le corps souvent est comme mort et dans une totale impuissance... il m'arrive parfois de perdre presque

(1) *L'antagonisme émotionnel*, Florence.

(2) P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, tome II, Les Sentiments fondamentaux. p. 28. Citation de : W. B. Cannon (*American Journ. of psychology*, 1914, p. 256).

(3) *Ibid.*, p. 29. Citation de : Stumpf (*Psych. review*, 1899, p. 663).

(4) *Ibid.*, p. 29.

complètement la parole » (1), écrit sainte Thérèse). Pierre Janet rappelle « les joies des épuisés après de grandes hémorragies... les joies des agonisants », de même que ces individus qui éprouvent des extases dans le genre de celles de « Madeleine », « qui sont des joyeux quelquefois au suprême degré et chez lesquels nous constatons la pâleur périphérique, le refroidissement des tissus, la lenteur et la faiblesse des pulsations cardiaques et surtout l'énorme ralentissement des respirations, c'est-à-dire [où] nous voyons persister la joie malgré l'absence des conditions viscérales qui étaient censées la déterminer » (2), d'après les théories périphériques de l'émotion.

Nous devons citer, à ce propos, les travaux de Mignard ; ses conceptions explicatives de ces joies passives, qu'il a si richement analysées, viendront apporter le poids de leur autorité, à la fois à notre conception de la joie et à notre théorie générale de l'affectivité. Tout d'abord, Mignard, à la suite d'un examen détaillé des béatitudes éprouvées par les déments séniles, les idiots, les « béats d'asile », par certains paralytiques généraux, tire ces conclusions que G. Dumas résume de la sorte : « 1° Dans l'ordre psychique, la joie peut s'associer au ralentissement de toutes les fonctions mentales, intellectuelles, affectives ou actives et quelquefois avec l'inertie la plus complète; 2° Dans l'ordre physique, la joie peut s'accompagner de tous les symptômes que l'on considère comme caractéristiques de la dépression, ralentissement de la respiration et du cœur, diminution de la pression artérielle, abaissement de la température, diminution des combustions. Enfin, d'une façon générale, la joie peut s'associer avec des états très marqués de cachexie et de démence, c'est-à-dire avec des états de déchéance physique et morale » (3). Jusqu'ici, Mignard ne fait que confirmer ce que Pierre Janet et Georges Dumas, avec d'autres encore, avaient remarqué au sujet des joies passives. Mais c'est de par l'interprétation qu'il estime pouvoir en donner qu'il doit plus spécialement attirer notre attention. Pour Mignard, tout sentiment de joie est, d'une façon générale, lié à une absence d'inhibition, à la libre actualisation des tendances. Or, il en découvre de deux ordres, qu'on pourrait dire inverses : « il y a des tendances au repos comme il y a des tendances à l'action, et le sommeil est un besoin dont la réalisation ne laisse pas d'être agréable » (4). Comme on s'en souvient, nous avons distingué nous-mêmes, dans la constitution de l'être vivant, un dynamisme du repos, que nous avons considéré, pour toutes les raisons que l'on sait, comme le dynamisme propre de l'action, et un dynamisme que Mignard appelle tendance à l'action et que nous avons

(1) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, p. 681.

(2) P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, tome II, p. 33.

(3) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, t. I, p. 682.

(4) *Ibid.*, p. 682. Citation de : Mignard, *La joie passive* (Alcan, Paris, 1909).

préférée soustraire à la notion de cette dernière, en le spécifiant, au contraire, par les notions d'évolution vitale, de changement hétérogénéisant, etc..., en opposition aux comportements de passivité, d'immobilité, de non-changement, de conservation du « même », desquels dépendent aussi bien le repos et le sommeil que le réflexe, l'instinct, l'acte volitionnel, en un mot ce que l'on entend par action.

Soulignons donc, ici encore, l'apparition de la dualité et de l'antagonisme (l'inhibition) pour rendre compte des faits qui infirment la théorie périphérique de Lange-James, c'est-à-dire de ces joies passives. Mais à celles-ci s'ajoutent ces tristesses que Georges Dumas a appelées actives. Et, ici encore, la même dualité de tendances et le même phénomène d'inhibition expliquent seuls ces deux aspects de la tristesse, son aspect actif et son aspect passif. (A ce sujet, nous montrerons, par nos conceptions générales de l'affectivité et de ce qui la conditionne, pourquoi cette tristesse active de Georges Dumas est plus rare, plus difficile à déceler, si bien que l'on a pu croire que seul l'abattement, le ralentissement des fonctions pouvait retentir dans la conscience sous forme de tristesse.) Ainsi, comme écrit P. Janet, « on est obligé de constater que le malade est triste quoiqu'il présente de l'hyperhémie périphérique, de l'accélération du cœur et de la respiration » (1). D'une façon générale, G. Dumas signale, dans toute émotion, une forme passive et une forme active. Non seulement « la tristesse peut se traduire par de l'excitation, et cette forme active se distingue de la forme passive par l'accélération relative de toutes les fonctions organiques » (2), mais la joie, la peur, la colère peuvent se revêtir successivement et même simultanément d'une forme dépressive et d'une forme excitée (la colère blanche et la colère rouge de F. Franck, la peur qui paralyse, qui cloue et la peur qui « donne des ailes »).

L'existence de ces joies passives et de ces tristesses actives est très gênante pour les théories périphériques. De plus, quels qu'aient été les efforts de W. James pour interpréter les « émotions délicates », en essayant assez arbitrairement de les ranger soit parmi les impressions purement physiques, soit parmi les représentations et les jugements, comme le remarque encore Pierre Janet, « il y a dans l'émotion toutes espèces de modifications de l'intelligence, de l'attention, de la mémoire, et surtout de l'action », si bien qu'« on pourra supprimer par l'imagination [ce à quoi nous convie W. James] telle ou telle conscience d'une modification périphérique, l'émotion qui restera sera incomplète sans doute, mais sera encore parfaitement caractérisée » (3). Les émotions dites délicates

(1) P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, tome II : Les sentiments fondamentaux, p. 33.

(2) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, t. I, p. 624.

(3) P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, tome II : Les sentiments fondamentaux, p. 25.

(subtle, selon l'expression de James) sont sans aucun doute celles où prédominent les variations, les troubles intellectuels. Tout cela incite certains physiologistes et psychologues contemporains à postuler une cénesthésie cérébrale, malgré le principe classique de l'insensibilité du cerveau, à côté de l'affectivité conditionnée par les éléments périphériques. G. Dumas écrit : « nous penchons donc pour admettre l'existence d'états cérébraux de plaisir et de peine qui ne relèveraient pas d'une explication périphérique et qui, dans la mesure où ils se présentent isolément, sans être accompagnés d'aucune autre réaction émotionnelle, correspondent plutôt à des formes plus ou moins intenses de l'agréable et du désagréable qu'à des émotions véritables. » (1) Et, « si l'on veut bien admettre que la plupart des sensations organiques qui participent à une émotion y apportent... non seulement leur contenu affectif mais leur contenu sensitif, on pourra distinguer dans la plupart des émotions : 1° des éléments affectifs, agréables ou désagréables, qui paraissent bien être d'origine cérébrale ; 2° des éléments affectifs qui sont liés aux sensations organiques ; 3° des éléments sensitifs, constitués par des sensations organiques, viscérales, articulaires, musculaires, etc..., etc... — Les éléments affectifs, agréables ou pénibles, associés aux éléments sensitifs, sont toujours comme eux d'origine périphérique, contrairement aux éléments affectifs, agréables ou pénibles, d'origine cérébrale. » (2) Nous souscrivons tantôt nous-mêmes à cette conclusion, mais au nom d'une théorie toute différente qui expliquera, croyons-nous, à la fois comment les éléments organiques, d'un côté, et les éléments cérébraux, de l'autre, permettent l'apparition de l'affectivité et pourquoi l'affectivité des premiers, liée aux premiers n'est pas de même intensité, tout en étant de même nature, que l'affectivité des seconds, liée aux seconds. Mais, en même temps, nous montrerons que la théorie périphérique, si elle a mis en évidence, surtout corrigée par Mignard, en particulier, et, d'une façon générale, *vitalisée*, les conditions organiques des données affectives, elle a commis, par contre, une grosse erreur en considérant ces dernières comme la conscience des modifications périphériques, de même que, comme nous allons le voir maintenant, la théorie intellectualiste, que l'on ramène, pour l'intégrer dans l'explication purement physiologiste, à la théorie de la cénesthésie du cerveau, afin que « la discussion se trouve circonscrite entre physiologistes partisans d'une théorie périphérique et physiologistes partisans d'une théorie cérébrale » (3), si elle a mis nettement en lumière, à son tour, les conditions intellectuelles et le rôle des fonctions qu'on attribue au cerveau dans l'apparition de l'affectivité, elle a postulé, aussi gratuitement et invraisemblablement que la théorie précédente, que la nature de cette affec-

(1) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, t. I, p. 684.

(2) *Ibid.*, p. 686.

(3) *Ibid.*, p. 676.

tivité résidait dans la conscience de ces conditions et du comportement de ces fonctions. Or, l'affectivité n'est pas davantage la conscience des modifications viscérales qu'elle n'est la conscience des modifications cérébrales, bien qu'elle soit conditionnée autant par les unes que par les autres, parce que l'affectivité n'est pas une conscience de quelque chose, n'est pas de nature conscientielle. De ce que certaines modifications organiques s'accompagnent tout à coup de présences émotionnelles, cela ne veut pas dire que celles-ci soient la traduction conscientielle de celles-là ; et, d'autre part, nous avons vu ces modifications impuissantes même à expliquer l'affectivité qu'elles faisaient naître, si on se bornait à une conception physiologique purement mécaniste qui ne fait pas intervenir un conflit, une dualité de tendances contradictoires et, par là, des inhibitions, des arrêts, des épanouissements. Ce sont ces deux graves lacunes de l'explication périphérique qui la rendent inopérante.

Aussi, a-t-on toujours été obligé d'accorder une place essentielle aux théories intellectualistes, qui, elles, reconnaissent, avant tout, le conflit. Mais ces théories, à leur tour, pèchent par l'attribution d'une nature épiphénoménale, bien qu'intellectuelle cette fois, à l'affectivité. Et, d'autre part, ceux qui la conçoivent, ainsi que le font G. Dumas et nombre de psycho-physiologistes contemporains, en l'altérant bien entendu, comme l'expression intuitive d'une explication physiologique, en déplaçant tout simplement le siège du phénomène affectif de la périphérie vers les centres cérébraux, renoncent à ces notions de contradiction et de non-contradiction, auxquelles les explications périphériques s'étaient précisément vu contraintes d'en appeler et qui constituent toute la force de ces théories intellectualistes.

Dans le problème de l'affectivité, la physiologie pure est totalement impuissante parce qu'elle ne peut pas faire appel à l'antagonisme, ses disciplines et les lois qu'elle élabore voulant relever des sciences physico-mathématiques et d'un idéal, par là même, monistique. Il en va tout autrement de la biologie qui a à sa disposition les termes d'un conflit possible. Et, de par ce dualisme antagoniste que connaît le biologique, non seulement les explications périphériques, physiologiques, nécessaires à la psychogenèse de l'affectivité, se trouvent tôt ou tard dans la nécessité de recourir à la notion de tendance et d'inhibition, c'est-à-dire de s'intégrer dans quelque interprétation biologique, mais les théories intellectualistes des sentiments, elles-mêmes, comme nous allons le voir, ne peuvent se maintenir dans la pure donnée intellectuelle, pas plus qu'elles ne peuvent se dissoudre dans la physiologie, et sont-elles forcées, dès lors, à leur tour, de se rattacher à des notions vitales de réussite et d'échec. Et cela, encore un coup, parce que l'apparition et la disparition de l'affectivité ne sont jamais possibles que de par un antagonisme et de par sa transcendance, dont précisément l'expérience biologique offre

la notion la plus inévitable (nous savons, d'ailleurs, pourquoi, si l'on veut bien se souvenir de nos développements épistémologiques antérieurs).

Les théories intellectualistes.

Toute la force, comme nous le disions, de ces théories réside dans cette notion d'antagonisme, de conflit susceptible de s'effectuer et d'être transcendé, au sein de la psychologie de l'intelligence, des régions intellectuelles de l'esprit, comme condition de la présence, dans la conscience, d'une affectivité quelconque. De là leur nom. Mais, disons-le tout de suite, ce n'est pas tellement cet antagonisme que le siège de sa manifestation, c'est-à-dire le domaine des représentations et des idées, qui a attiré l'attention de la pensée philosophique et scientifique. (Nous en comprenons facilement la raison étant donné que tout ce qui est connaissance, pensée cognitive, effort scientifique, est précisément une tentative d'élimination du conflit et ne se constitue que de par la suppression de ce conflit.)

Aussi, l'école d'Herbart et de Nahlowski, quand elle voit dans tout sentiment la conséquence d'un arrêt ou d'une accélération des représentations, des idées, de par leur caractère contradictoire ou leur harmonisation, donnant ainsi naissance au déplaisir ou au plaisir, est-elle obligée, d'un côté, d'exclure du monde affectif tout ce qui ne relève pas de l'activité intellectuelle heurtée ou favorisée, et, d'autre part, d'enlever, à vrai dire, tout caractère purement intellectuel, dans le sens rationnel de ce mot, à ces représentations, à ces idées qui s'entravent ou s'accordent.

Ces deux conséquences, en effet, de l'attitude intellectualiste à l'égard de l'affectivité sont aussi fatales que compréhensibles. La vie des représentations, l'activité de l'intelligence mettent nettement en évidence ce qui, infailliblement, conditionne l'apparition du sentiment : une coexistence, dans l'esprit, d'idées qui se conviennent ou qui s'inhibent, à quoi correspond une affectivité agréable ou pénible. Un sentiment donc véritable ne saurait exister que là où ces conditions existent, autrement dit dans l'esprit, au sein de la vie intellectuelle. Or, comme nous l'avons vu, la réalité organique périphérique, telle du moins que la veut et la conçoit la physiologie par l'explication mécanistique des troubles viscéraux, n'est pas, aux yeux d'Herbart et de Nahlowski, tenancière de ces dynamismes susceptibles de se contredire ou de s'harmoniser. En un mot, l'antagonisme y manque, alors que le sentiment n'est que la conscience des arrêts ou des accélérations des données susceptibles de ces arrêts ou de ces accélérations : or, ces données, on ne peut les trouver que dans la région et dans la vie des représentations. Il n'y aura donc de sentiment que là où il aura ce que le sentiment signifie, c'est-à-dire, lutte ou collaboration d'éléments intellectuels. C'est ce qui explique pourquoi l'affectivité que nous croyons liée aux

comportements dénués d'éléments représentatifs n'en est pas une, selon les théories intellectualistes, et pourquoi aussi l'agréable et le désagréable, accompagnant, par exemple, la soif, la faim, etc., sont classés, par ces mêmes théories, parmi les modifications de la sensibilité physique.

Cependant, bien que le sentiment soit considéré, notamment, par Nahlowski, « comme la perception immédiate de l'arrêt et de l'accélération entre les représentations actuellement présentes dans la conscience » (1), le contenu de cette conscience, sa substance, pour ainsi dire, ne sera faite que de ces représentations, et non pas également de ce qui provoque leur arrêt ou leur accélération ; autrement dit, il n'y aura rien d'autre, de constitutif, d'essentiel, dans l'esprit, que cette réalité représentative, intellectuelle, sans principe d'antagonisme en sa nature même : le heurt et l'harmonie des éléments représentatifs ne sont pas inhérents à ces éléments, mais font figure d'accident, de modification ; l'accent substantiel est porté sur la représentation, mais non point sur son caractère susceptible d'engendrer un antagonisme ; et cette représentation sera tout l'esprit. Mais, par là même, deux conséquences en découlent immédiatement : Premièrement, la condition de l'affectivité, ce sera toujours la représentation, matière de la vie intellectuelle au sein de laquelle cette affectivité apparaît. Secondement, l'affectivité sera solidaire du caractère accidentel, de modification que possède le heurt ou l'harmonie des idées ; elle ne sera qu'un rapport, qu'une manière d'être agréable ou pénible ; elle n'aura pas la moindre autonomie, la moindre réalité propre, parce que précisément elle n'est que la conscience de ce qui n'a pas, à son tour, de principialité, de réalité propre, je veux dire, de l'antagonisme des représentations. « D'une manière générale, écrit Nahlowski, le sentiment est une manière d'être agréable ou pénible qui résulte de la coexistence dans l'esprit d'idées qui s'accordent ou qui ne s'accordent pas » (2). Or, la réalité, ce sont ces idées ; le fait qu'elles s'accordent ou qu'elles ne s'accordent pas n'est qu'un rapport modal.

Dès lors, la théorie intellectualiste offre une sérieuse prise à la critique.

Ainsi, des états affectifs apparaissent souvent au moyen de représentations, comme dit G. Dumas, « réduites à de simples schèmes ou même à des mots, et agissant comme des signaux sur nos tendances et nos réflexes. (3) »

Mais la grande faiblesse des théories d'Herbart et de Nahlowski tient surtout en ce que ces théories n'ont pas conçu le sentiment comme solidaire d'une réalité intellectuelle dont l'essence serait un antagonisme mais comme solidaire d'un antagonisme modal dont

(1) *Ibid.*, citation, p. 673.

(2) Cité par P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, tome II : Les sentiments fondamentaux, p. 40-41.

(3) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, tome I, p. 676.

la réalité substantielle serait la représentation. Aussi, là où la représentation manque, le conflit doit-il manquer également, entraînant par là, l'absence même de l'affectivité. Ce que l'expérience infirme. Mais, comme nous allons le voir dans notre théorie du sentiment, si la réalité substantielle c'est l'antagonisme de la vie intellectuelle et non pas la représentation qui, elle, est ainsi modale, l'affectivité peut être conditionnée à la fois par la représentation et par tout autre aspect de la conscience, schème, mot, etc., cet aspect n'étant, comme la représentation, que le symbole de cet antagonisme, de ce qui en relève et de ce qui le permet.

Le fait de n'accorder au heurt et à l'harmonie des tendances qu'une valeur relationnelle, extrinsèque, entraîne à n'accorder à l'affectivité elle-même aucune réalité propre. Ainsi, la théorie intellectualiste, « ne tient pas le sentiment, écrit G. Dumas, pour quelque chose de réel (etwas), mais pour une manière d'être... » (1) Comme écrit encore Ribot, « il n'est pas par lui-même... il n'a qu'une vie d'emprunt, celle d'un parasite » (2). Or, « tout ce que nous savons de la psycho-physiologie nous interdit d'admettre qu'un sentiment agréable ou pénible n'ait d'autre réalité que celle d'un rapport... » et qu'il ne puisse « se produire sans l'intermédiaire d'aucune représentation originelle, ainsi qu'il arrive si souvent chez les aliénés » (3).

Soulignons, à ce propos, pour l'hypothèse que nous allons émettre plus loin au sujet de la réalité et de la nature propres de l'affectivité, ces intuitions, ces pressentiments, pourrions-nous dire, dont Ribot, Georges Dumas et quelques autres psycho-physiologistes ont été le siège. Plus on réfléchit, en effet, au problème de l'affectivité, et plus il semble difficile de se réfugier dans l'explication simpliste de sa réalité épiphénoménale. Comment concevoir que de la nature des représentations puisse jaillir, tout à coup, *ex nihilo*, de par leur heurt ou leur accord, ce qu'elles ne contiennent pas en elles-mêmes et que la nature même de ce heurt et de cette harmonie ne contient pas davantage, comment expliquer l'apparition de cette modalité, de cette « manière d'être » affective, alors que cet « être » est postulé comme d'essence purement représentative ? Nous y reviendrons plus d'une fois.

En résumé, ce qui fait la valeur des théories intellectualistes, c'est la notion de conflit, au sein des représentations, comme condition irréfragable de l'apparition de l'affectivité. Mais ce qui en fait la faiblesse c'est précisément de n'avoir pas mis l'accent essentiel sur ce conflit, de l'avoir mis sur les représentations, si bien que, d'un côté, l'affectivité ne peut plus avoir qu'une existence conditionnée par l'intelligence, qu'une existence dans la psychologie intellectuelle, alors que l'affectivité conditionnée par le corps, se

(1) *Ibid.*, p. 672.

(2) Citation, *ibid.*, p. 671-672.

(3) *Ibid.*, p. 677.

manifestant dans les fonctions organiques n'en est pas moins de l'affectivité, et, d'un autre côté, l'affectivité n'est plus qu'une modification de l'intellectualité essentielle de la conscience, n'est plus qu'un épiphénomène des réalités représentatives, alors que l'intuition la plus inébranlable distingue une nature propre au sentiment, que l'expérience clinique se trouve en présence d'états affectifs qu'on ne peut pas considérer comme la conscience douloureuse d'une opposition ou comme la conscience agréable d'une harmonie uniquement entre représentations, et qu'enfin, l'examen philosophique ne peut comprendre comment et d'où la donnée affective pourrait naître là où il n'y a que réalité intellectuelle et rapport d'exclusion ou d'accord entre ses éléments.

Car, ajoutons-le, Nahlowski ne considère même pas que ce rapport soit toujours d'essence affective, auquel cas il y aurait réalité des représentations et relationalité modale entre elles de nature affective, de telle sorte qu'on pourrait, à la rigueur, concevoir tout ce qui est rapport comme étant affectif, et, en accordant une réalité propre à ce rapport, en accorder une à l'affectivité. Mais, soutient-il, « si l'arrêt ou l'accélération des représentations s'opère normalement et, par suite, sans entrave spéciale, il nous reste inaperçu, parce qu'il s'opère dans un temps infiniment court, non mesurable pour nous. Les représentations s'élèvent et s'abaissent, deviennent plus fortes ou plus faibles et à la vérité si vite que nous ne nous en apercevons pas » (1). Ainsi donc, l'arrêt ou l'accélération, l'antagonisme, réalisé ou transcendé, entre les représentations, n'entraîne pas forcément l'apparition de l'affectivité. Celle-ci n'est donc même pas la relation d'accord ou de désaccord des représentations. Et en ceci, Nahlowski est conséquent avec lui-même puisque, dans le cas contraire, cette propriété de la vie intellectuelle possédant tout de même une réalité, modale sans doute mais réalité quand même, l'affectivité en posséderait une, à son tour, et, dès lors, le mode manifesterait une nature que la substance ne contiendrait pas. Mais, alors, comment l'affectif s'insinuerait-il dans ces mécanismes représentatifs dont le fonctionnement normal l'ignore totalement ? « Si chaque arrêt ou accélération, écrit Nahlowski, avait un sentiment pour conséquence, l'homme serait sans cesse agité par des sentiments, étant donné qu'à aucun moment l'âme n'est en état de complet repos... Il doit y avoir un facteur plus profond, une autre cause, d'où il résulte que tantôt le sentiment se joigne à une accélération ou à un arrêt, et que tantôt il ne s'y joigne pas. Quel est ce facteur ? » (2) « Supposons, explique G. Dumas, que l'arrêt ou la combinaison des représentations ne s'opère pas d'une façon automatique ; tandis que des représentations se rencontrent qui, d'après leur contenu, devraient s'arrêter réciproquement, une résistance retarde un moment l'arrêt ; tandis que d'autres représentations se

(1) *Ibid.*, citation, p. 673.

(2) *Ibid.*, citation de Nahlowski, p. 672-673.

rencontrent qui devraient s'allier, une opposition intervient qui suspend un moment l'alliance ; alors le temps de répit, le retard, fait que nous percevons l'accélération ou l'arrêt comme une modification de l'état général de l'âme et nous éprouvons du plaisir ou du déplaisir » (1).

L'apparition de l'affectivité est décidément de plus en plus énigmatique ! D'où vient-elle, pourquoi vient-elle ? Elle n'est que la conscience du rapport des représentations, quand cette conscience est possible, quand le « temps » (1) le lui permet, le rapport existant indépendamment d'elle. Mais, dès lors, comment comprendre que la conscience du rapport n'ait rien de ce rapport, puisque l'abîme le plus total est ainsi béant entre le rapport, en lui même, tel qu'il est postulé, et la conscience qu'on en a, sous forme de plaisir ou de déplaisir ? De plus, ce serait là une perception, une connaissance. Or, la conscience contient des perceptions, des connaissances qui n'ont rien de commun avec l'état affectif. Pourquoi donc, alors, et par quelle alchimie, la perception, la connaissance de certains rapports serait-elle un état affectif, alors que la perception, la connaissance d'autres rapports, d'autres modifications, d'autres réalités n'en serait rigoureusement pas ? Nahlowski a l'air de dire que si la possibilité est offerte à l'esprit de prendre conscience de ce qui se passe en lui (et il y voit une raison mystérieuse de temps qui mériterait, à elle seule, tout un développement critique), cette conscience devient un état agréable ou pénible. Mais, dès lors, nous ne serions jamais que de l'inconscience et de l'affectivité, et comment Nahlowski même pourrait-il, dans ce cas, élaborer la moindre théorie ? Tout cela, à une analyse plus approfondie, s'avère vraiment absurde.

Mais les difficultés de sa position, comme de toutes celles, d'ailleurs, qui se réclament d'une théorie intellectualiste de l'affectivité, présentent encore un autre aspect non moins redoutable. Si le fait indiscutable du conflit, positif ou négatif, comme condition de l'apparition de l'affectivité, a entraîné les défenseurs de ce point de vue à nier toute affectivité organique et à localiser celle-ci là où ce conflit semble avoir sa source, c'est-à-dire dans l'âme, pour utiliser l'expression même de Nahlowski, cette âme pourra-t-elle encore, dès lors, être véritablement considérée comme purement intellectuelle, comme faite uniquement de représentations et d'idées ? En d'autres termes, jusqu'à quel point les théories d'Herbart et Nahlowski et de leurs disciples, appelées intellectualistes, méritent-elles cette dénomination ?

Si l'« âme », en effet, ne contenait que des représentations et des idées, elle posséderait une nature intellectuelle dans le sens classique de ce mot. Mais, dès lors, d'un côté, cette âme serait essentiellement statique, soit qu'elle participât d'une réalité rationnelle objective, soit qu'elle relevât, comme telle, d'un idéalisme logique ; d'un autre côté, comment pourrait-on concevoir un conflit possible

(1) *Ibid.*, p. 673.

en cette nature intellectuelle qui, par définition, ne peut pas contenir et engendrer la contradiction ? L'intellect se définit justement par la non-contradiction, et l'erreur, dans une conception véritablement intellectualiste de l'âme, n'est pas un échec inhérent aux éléments mêmes de cette âme, mais à ce qui lui est extérieur, en tant que cette âme est pensée pure, bien entendu. Conséquemment, l'affectivité ne dériverait guère d'un conflit, accusé ou transcendé, du contenu intellectuel de cette âme, c'est-à-dire des représentations ou des idées entre elles, mais d'un conflit entre ce contenu et quelque chose d'extérieur et d'oppositional à la fois. Or, d'une part, cela ne répond pas à l'expérience dont l'école d'Herbart et de Nahlowski a tiré ses conceptions de l'affectivité, expérience dans laquelle il n'y a, effectivement, antagonisme, subi ou dominé, qu'entre représentations, qu'entre éléments intellectuels ; mais si, d'autre part, il en était ainsi, si la douleur ou la joie morale était la perception de l'arrêt ou de l'accélération éprouvée par cette âme d'essence intellectuelle dans son contact avec une réalité extérieure qui serait susceptible de s'opposer à son épanouissement, ce dont dépendrait donc le sentiment ne serait plus uniquement intellectuel, mais rationnel et irrationnel à la fois. Ou bien donc le conflit naît du processus intellectuel même, et dans ce cas la théorie peut être considérée comme intellectualiste, mais alors il faut modifier la notion d'intellectualité, la nature même du logique, et accepter en son sein un principe d'antagonisme, une source de la contradiction, ce à quoi Herbart, Nahlowski et leurs continuateurs n'ont guère songé, n'attribuant à la notion de conflit qu'un rôle pour ainsi dire épisodique, accidentel ; ou bien le conflit n'est possible — dans une acception classique de l'intellect — qu'entre une âme rationnelle et un milieu anarchique, dont on triomphe parfois, devant lequel on échoue d'autres fois, et alors on verse dans le finalisme pragmatique. Or, Herbart et Nahlowski, tout en affirmant le heurt et l'harmonie des représentations entre elles, et non pas de celles-ci en lutte avec ce qui s'oppose à leur ordre intellectuel, aboutissent, en somme, à la conception vitaliste de l'affectivité. Et c'est pourquoi Pierre Janet a raison de classer leur théorie parmi les théories pragmatiques du sentiment et de les rapprocher de l'école de Chicago. La représentation, en effet, autant pour les herbartiens que pour Nahlowski, est un dynamisme. « Comme les représentations sont les forces proprement agissantes de l'âme, chaque arrêt ou accélération des représentations devient pour l'âme un arrêt ou une accélération de sa propre activité. On arrivera donc à une nouvelle formule : le sentiment est la conscience de l'élévation ou de la diminution de la propre activité vitale de l'âme. » (1)

Mais une représentation, une idée qui est une force n'est déjà plus tout à fait un fait cognitif pur, un élément véritablement intel-

(1) P. Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, tome II : Les sentiments fondamentaux, citation de Nahlowski, p. 41.

lectuel. Le caractère cognitif de cette force n'est bientôt plus que l'expression, le symbole de cette force, laquelle peut être une force aveugle, un dynamisme sans aucun sens. La notion de force est-elle une notion vraiment intellectuelle ? De plus, une vérité qui devient est-elle une vérité, et peut-on appliquer au processus qui l'engendre le qualificatif d'intellectuel, lequel signifie précisément la faculté d'appréhender un ordre rationnel qui, en lui-même, ne peut pas devenir et dont la représentation que l'âme s'en fait est d'autant moins vraie qu'elle est moins intellectuelle ? Pourquoi, dès lors, étant donné que l'on subordonne l'ordre intellectuel à l'ordre vital, la représentation ou l'idée au dynamisme des facultés organisatrices de l'être vivant, ne pas parler franchement plutôt d'une théorie vitaliste, pragmatique de l'affectivité que d'une théorie intellectualiste, et restreindre les conditions de l'apparition de la douleur et du plaisir à l'accord et au désaccord uniquement des symboles représentatifs des forces de l'âme et non pas de ces forces elles-mêmes ? Car si la représentation n'est plus que la force, le dynamisme de l'âme, en tant que force, que dynamisme, cette représentation doit avoir tous les degrés qu'implique, que possède cette force, ce dynamisme ; et alors, on peut dire que son plus petit germe, la force la plus naissante possède une expression représentative en germe, naissante. Pourquoi, par conséquent, l'affectivité ne serait-elle conditionnée que par les représentations plus nettes, plus élaborées, et non pas également par leur réalité plus en puissance ? En un mot, où commencent les représentations et où cessent-elles, et pourquoi le désaccord ou l'accord de leurs maturités, pour ainsi dire, se colorerait-il de conscience affective alors que celui de leurs enfances en serait dépourvu ?

On ne voit vraiment pas ce qui sépare, ce qui permet de séparer le vitalisme ou la finalité biologique des théories intellectualistes d'Herbart et Nahlowski, sous cet angle-là, sinon une analyse peut-être un peu superficielle des notions qu'elles utilisent. Mais voici ce qui est plus grave et plus paradoxal encore et ce qui, malgré cette interprétation vitaliste, établit tout de même une différence entre une conception purement biologique de l'affectivité et ces théories intellectualistes, dans leurs données intuitives et expérimentales.

Les éléments intellectuels, les représentations d'Herbart et de Nahlowski ne sont pas seulement des dynamismes et des forces, ils possèdent aussi la propriété de se contredire et de s'harmoniser. Cette âme de nature purement représentative et intellectuelle contient en elle la possibilité du conflit. D'où la lui vient-elle ? Comment cela est-il admissible ? Car ce n'est pas, nous dit-on, à quelque obstacle extérieur que se heurte le processus cognitif ou la force rationnelle vitale de la représentation, mais à une autre représentation de l'âme. C'est en cela, d'ailleurs, que consiste l'originalité de la thèse, c'est par là qu'elle quitte le vitalisme et c'est de là que découlent toutes ses difficultés, étant donné la conception classique monistique de la réalité logique.

Ou bien, dès lors, l'âme contient des forces contradictoires, des forces représentatives, intellectuelles, c'est-à-dire créatrices d'ordres cognitifs, qui peuvent s'inhiber, ce qui veut dire que cette âme possède, en sa constitution, un principe de contradiction, et donc des vérités inverses qui peuvent se paralyser l'une l'autre ; ou bien l'âme est un ensemble de forces d'appréhension cognitive d'ordres extérieurs et est donc soumise à la contradiction possible de ces ordres, est donc l'image possible d'un conflit entre termes contradictoires. Mais, dans un cas comme dans l'autre, peut-on continuer à considérer cette âme comme intellectuelle, si bien que la contradiction qu'elle engendre en elle-même et qu'elle lève de sur elle-même fournisse une condition purement intellectuelle de l'apparition de l'affectivité ?

Certes, oui, si l'on découvre, comme nous l'avons fait tout au long de cet ouvrage, une structure d'antagonisme, de principes virtuels contradictoires dans la nature même du logique, de la réalité intellectuelle. Mais tel n'est pas le point de vue des doctrines intellectualistes du sentiment. Ce qui détermine la manifestation de ce dernier est nettement un conflit, actualisé dans la douleur, transcendé dans la joie mais n'en existant pas moins à titre d'obstacle surmonté (car si, automatiquement, les représentations fusionnent, aucun sentiment n'intervient). Ce conflit a lieu entre représentations ou idées : celles-ci sont des forces de l'âme. Voilà ce que décrit, et cela nous paraît indiscutable, la théorie intellectualiste : voilà d'où elle part. Mais, considérer ces forces comme intellectuelles, alors que les notions de vie et de conscience intellectuelle n'ont pas été soumises auparavant à un examen préjudiciel révélant leur dualité contradictoire et dynamique, alors que l'on entend par la notion d'intellectualité une nature monistique d'ordre rationnel, plus ou moins explicitement, et concevoir l'accord ou le désaccord des représentations comme de simples modifications de l'âme, comme un arrêt ou une accélération de son activité, c'est s'exposer au paradoxe que nous venons de signaler et c'est, surtout, anéantir les données si neuves et si profondes de cette théorie, c'est-à-dire précisément cet antagonisme inhérent, non pas à l'affectivité, non pas davantage au rapport de celle-ci et de l'âme, mais à cette âme même, comme aussi le caractère logique de ses dynamismes contradictoires. Aussi, pour n'avoir pas vu cette structure du devenir intellectuel, Herbart et Nahlowski ont-ils été obligés de glisser dans la notion de force vitale, si bien qu'à une analyse plus serrée de leur conception, le caractère d'intellectualité des éléments de l'âme s'évanouit, comme par enchantement, et qu'on ne voit plus très bien pourquoi cette conception continue de s'appeler intellectualiste ; mais, d'autre part, pour la maintenir au sein de l'intelligence, des comportements conceptuels, cognitifs, rationnels, et afin de se tenir, de la sorte, plus fidèlement près de ce que l'expérience de l'affectivité morale leur révélait, c'est-à-dire de l'antagonisme, transcendé ou non, comme condition de la joie ou de la douleur,

ils postulèrent une âme intellectuelle, dans le sens classique de l'expression, dans le sens du monisme rationnel de non-contradiction, dont l'activité, comme par miracle donc, pouvait être susceptible de s'inhiber elle-même, de par des contradictions représentatives, cognitives ou de surmonter cet obstacle, par l'harmonisation de ce qui était en elle non-harmonisé avant cette harmonisation, sans expliquer le moins du monde comment cette activité de l'âme idéale pouvait engendrer ce dont elle ne possédait pas le principe, en sa substance, c'est-à-dire, cet antagonisme, que l'on ne peut que rejeter, dès lors, dans la notion commode et mystérieuse de modification, laquelle, comme nous l'avons vu, devient plus énigmatique encore quand elle se manifeste comme état affectif, plus même, comme connaissance de lui-même de cet étrange état affectif, lequel n'a pourtant rien de commun avec quoi que ce soit. Si bien que la théorie intellectualiste de l'affectivité, en tant qu'elle explique, n'est plus intellectualiste et, en tant qu'elle demeure intellectualiste, n'explique rien. De plus, l'explication qu'elle peut fournir, en tant qu'elle verse dans le vitalisme, elle l'obtient en reniant, en quelque sorte, ce dont elle relève, autrement dit l'expérience psychologique de l'affectivité qui lui a révélé un conflit de dynamismes logiques comme condition de manifestation de cette affectivité.

Aussi, est-ce cette partie descriptive et ces données expérimentales de la théorie d'Herbart et de Nahlowski, où l'on voit un sentiment douloureux ou un sentiment d'allégresse s'installer dans la conscience au sein de laquelle un conflit s'est effectué ou s'est résolu, qui nous semblent constituer un fait acquis, et non pas les explications qu'ils ont essayé d'en donner et qui les ont ramenés, plus ou moins consciemment, comme nous venons de le voir, à des systèmes philosophiques, à des habitudes métaphysiques destinées justement à voiler ce que l'examen des conditions de l'affectivité impose inéluctablement, c'est-à-dire la nature à la fois intellectuelle, dynamique et contradictoire de ces conditions.

Les essais d'explication de l'affectivité par la notion de tendance.

On ne peut pas appeler l'ensemble des interprétations de l'expérience affective qui ont recours à la notion de tendance une théorie. Ce ne sont là, en effet, que des explications presque intuitives, dans le meilleur des cas, des directions de recherche, des esquisses de véritables systèmes pouvant rendre compte des lois et de la nature de l'affectivité. Tous ceux qui, par suite de telle ou telle critique infirmant l'exactitude de la théorie physiologique ou périphérique ou de la théorie intellectualiste, ou encore des grosses explications d'un vitalisme par trop abstrait, par trop facile, se trouvent désappointés devant ce problème de l'affectivité, tournent leurs regards vers la notion de tendance.

Cette notion est fort commode. Tout d'abord, elle peut englober les comportements les plus élémentaires, comme les besoins orga-

niques (d'assimilation, de désassimilation, etc.), et les conduites les plus évoluées, les plus subtiles, les plus variées (le goût de la musique, de la botanique, etc.).

Et qu'est-ce qu'une tendance ? Un comportement potentiel qui peut passer plus ou moins, ou même ne pas passer du tout, à l'acte. Or, l'affectivité semble conditionnée, dans son aspect douloureux, par la non satisfaction de la tendance et, dans son aspect agréable, par le libre développement de cette dernière. Mais une non-satisfaction veut dire le maintien de la conduite en état de virtualité au sein de la tendance. Si donc tout état de virtualité engendrait la douleur, l'être vivant, qui est un faisceau de tendances, c'est-à-dire de mécanismes virtuels, serait le siège d'une continuelle et massive douleur. Or, il n'en est rien. Dès lors, c'est la virtualité passant à l'acte, et rencontrant, dans ce mouvement, quelque obstacle, qui doit conditionner l'affectivité pénible. Car s'il n'y a pas d'obstacle, l'actualisation, le fonctionnement automatique, rigoureusement parlant, est très pauvre, sinon complètement vide d'affectivité, autant douloureuse, bien entendu, qu'agréable. Si l'obstacle est très résistant et la tendance très forte dans son dynamisme de passage à l'acte, l'affectivité manifesterait une douleur croissante. Si l'obstacle est plus ou moins difficilement vaincu, le plaisir, la volupté, la sensation de bien-être et de bonheur seront plus ou moins intenses.

Ainsi donc, la notion de tendance contient celle de conduite passant du potentiel à l'actuel, c'est-à-dire les notions implicites de dynamisme, de virtualité et d'actualité, comme celle d'inhibition, d'arrêt de ce dynamisme, à tous les degrés possibles ascendants ou descendants de la trajectoire qui va de la puissance à l'acte ou vice versa. Pour Ribot, n'est même proprement une tendance que ce passage vers l'acte. Passage vers l'acte qui peut être le mouvement vers une action ou celui inverse vers « un arrêt absolu », action et arrêt qui sont comme les deux pôles dans lesquels la tendance même cesse d'être. Qu'il y ait une seule tendance possédant deux formes inverses, l'une positive et l'autre négative, ou que toute tendance représente un dynamisme antagoniste d'un autre dynamisme constituant une tendance inverse, pour Ribot, et nombreux sont ceux qui partagent encore ses vues, la tendance, la réalité « tendantielle » est dans ce passage à l'acte, non pas dans l'acte même ni, sans doute, dans quelque principe ou cause absolue de ce qui demeure virtuel.

Or, l'être vivant, et plus particulièrement l'être qui donne des signes d'une présence affective, n'est, en dernière analyse, que tendance, depuis ses fonctions les plus simples et automatisées (toujours plus ou moins automatisées) jusqu'à ses comportements les plus complexes qui n'atteignent jamais à l'automatisme, au mécanisme parfaitement réalisé, à l'acte absolu. Et quelles sont les conditions de l'apparition, de la présence de l'affectivité ? Précisément un passage à l'acte non automatique, c'est-à-dire, en somme, ni un acte absolu, ni une virtualité pure, sans acte possible, mais la ten-

dance, le dynamisme qui va impérieusement et sans jamais y réussir rigoureusement du potentiel à l'actuel. Est-il donc étonnant, dès lors, que l'on ait souvent confondu tendance et affectivité, que l'on ait considéré que ce sont là les deux aspects, les deux modes, les deux manifestations de l'action, et que donc, cette action englobant tout ce qui est vivant, peut-être même tout ce qui existe (pour certains biologistes américains, qui concluent même à l'existence d'une affectivité de la matière inorganique), l'affectivité ait été classée parmi les comportements (Pierre Janet), qu'elle ait été conçue elle-même comme une action, rentrant dans le concept général des conduites, malgré ce qui la rend différente de toutes les autres actions ?

Mais, ici encore, on a confondu les conditions de l'affectivité avec sa réalité propre.

Il est certain, en effet, que la conception de la tendance telle que l'expose Ribot et que l'acceptent les pragmatistes est si semblable à ce qui conditionne l'apparition et la disparition de l'affectivité que, pour tout esprit qui ne s'est pas encore avisé d'accorder à celle-ci une réalité propre, rigoureusement autonome — et l'activité cognitive s'oppose justement, comme on le comprend déjà, sans doute, à cette postulation — il est tout à fait naturel de voir, dans la tendance, le contenu, la source, la nature même de cette affectivité.

D'autant plus que la notion de tendance, si elle commande la représentation, les comportements les plus rationnels, échappe à la nature rigoureuse qu'on pourrait être tenté de lui déduire de ceux-ci, de même que, si elle se trouve au sein des fonctions les plus mécaniques, subissant les lois du monde physico-mathématique, elle échappe également à l'ordre des réalités naturelles inanimées. En sorte que, dans la sphère des tendances, l'on ne se trouve ni tout à fait dans la finalité biologique ni tout à fait dans la causalité physique. Une tendance, en effet, peut être aveugle, et, comme telle, des causes efficientes président à son élaboration. Mais elle a une direction, c'est-à-dire qu'elle est une virtualité qui se dirige vers son actualisation, et, ainsi, une sorte de cause finale semble également la déterminer. Une tendance peut apparaître comme essentiellement — ce que son propre terme désigne — une tendance vers..., comme une activité dirigée vers une fin précise, à travers tous les obstacles qui peuvent s'y opposer. Cependant, le passage à l'acte de ce qui est virtuel, dans la tendance, ne semble contenir aucune marge de liberté, aucun choix ; une sorte de nécessité causale du virtuel commandera ce qui se trouvera dans la tendance actualisée.

Ainsi, tant qu'on se maintient au sein même de la notion de tendance, on ne peut lui attribuer ni une nature finalistique biologique, ni une nature mécanique. Et cela a une grosse importance parce que, de la sorte, l'affectivité qui lui est attachée, on n'est pas obligé de la ramener soit au rôle d'énigmatique indicateur utilitaire, d'étrange symbole d'adaptation, par exemple, qui réussit ou échoue, ce qui ne résiste pas à un examen expérimental ou théo-

rique plus approfondi, soit au rôle d'épiphénomène, absolument insensé, d'une matière vivante ne se distinguant en rien de la matière brute.

Mais ce qui est bien mieux encore c'est que, du centre même de cette notion de tendance, la réalité dynamique — ni principe pur ni acte, mais passage du potentiel vers l'actuel — qu'elle contient, si on la voit se refuser à être intégrée complètement autant dans la rationalité finalistique que dans celle de la loi physico-mathématique, on la voit, par là même, ouvrir un champ existentiel à la multiplicité des tendances, à l'hétérogène, au chaos des possibles, à l'irrationnel. S'il y a virtualité, dans une tendance, et passage vers l'acte, c'est-à-dire s'il y a précisément tendance, cela implique qu'il y a inhibition de cette tendance et réalité qui inhibe : et comme cette tendance est susceptible de passer à l'acte, il faut croire que ce qui l'a inhibé est susceptible de se virtualiser à son tour, ce qui entraîne qu'on se trouve là en présence d'une autre tendance, antagoniste. Il y a donc hétérogénéité qui veut passer à l'acte en tant qu'il y a tendances virtuelles multiples, et homogénéité, synthèse qui veut passer également à l'acte en tant qu'il y a fusion virtuelle des tendances, tendances potentielles qui s'accordent, et c'est cette diversité et cette unicité qui se heurtent dans la lutte des tendances.

Ainsi, la notion de tendance contient le rationnel et l'irrationnel, sans se laisser absorber par l'un ou par l'autre, et leur lutte, leur antagonisme, antagonisme de leurs dynamismes, sans que l'un ou l'autre puisse atteindre à l'acte ou se maintenir définitivement dans le virtuel.

Or, en tant que telle, la tendance évidemment rassemble toutes les conditions de l'expérience affective : dynamisme du passage de la virtualité vers l'actualité, désaccord et accord, c'est-à-dire lutte, réalisée ou transcendée, indispensable pour la douleur ou pour la joie, enfin, impossibilité d'un acte rigoureux, du triomphe complet soit du rationnel, soit de l'irrationnel (par une multiplicité hétérogène de tendances réalisées sans aucun lien entre elles), de par précisément cette nature dualistique et contradictoire qu'implique la notion de tendance.

Mais, premièrement, cette notion de tendance n'est pas une explication, n'est pas une connaissance. En s'en servant, on ne peut arriver à rien, comme on doit le comprendre facilement en se rappelant notre théorie de la connaissance, et comme le montre, d'ailleurs, l'état de la science psychologique actuelle de l'affectivité. En partant de ce qu'elle contient, si l'on n'en sort pas, si, autrement dit, l'on n'altère pas la notion de tendance par une doctrine ou une autre qui en transcende le conflit — et c'est, d'ailleurs, ce que font les biologistes et les psychologues —, on ne fera que bouger sur place et traduire indéfiniment en mille langues la même chose. Seulement, si, pour connaître, il est nécessaire de dépasser la notion de tendance, d'éliminer son conflit, on élimine, par là même, l'affectivité. En se réfugiant dans la tendance, on trouve l'affecti-

tivité, mais on ne peut rien connaître. En voulant connaître la tendance, c'est-à-dire en la rattachant aux ordres phénoménaux qui permettent le connaître, l'affectivité s'évapore. Tel est, en dernière analyse, le drame de la pensée devant le problème de l'affectivité.

Et, deuxièmement, les conditions d'apparition et de disparition de l'affectivité ne sont pas cette affectivité même. La tendance, en se réalisant, disparaît peut-être comme tendance, en tant que ce dernier terme signifie le simple passage vers l'acte que la douleur ou la joie accompagne, mais la nature de ce dynamisme demeure la même, et l'acte contient ce que contenait la puissance. Or, dans la puissance pure comme dans l'acte absolu, pas de trace d'affectivité. Quand le mécanisme d'une tendance opère parfaitement, il n'y a ni douleur ni plaisir. Plus la tendance devient automatique, moins il y a d'éléments qui s'opposent à son actualisation, et plus l'affectivité devient vague, ténue, plus elle disparaît. De même, une bonne inhibition empêche l'apparition d'une affectivité quelconque. C'est lorsque le dynamisme commence à passer à l'acte, qu'il commence, donc, à son tour, à refouler le dynamisme antagoniste, et qu'il y a ainsi obstacle, lutte, que l'affectivité se manifeste douloureuse, puis agréable au fur et à mesure des triomphes. Ainsi donc, les éléments de la tendance lorsqu'il n'y a pas crise, subie ou vaincue, ne possèdent rien de la réalité affective. Que la crise intervienne, et la voilà au sein de ces mécanismes. D'où a-t-elle surgi ? De ces mécanismes mêmes en conflit, cela est inconcevable, sauf de par un décret : ce serait là une véritable création *ex nihilo*. A moins que ces mécanismes ne la possèdent comme contenu ? Mais alors, où disparaît-elle, lorsqu'ils n'en gardent plus même le souvenir ? Et, de plus, c'est précisément le conflit, c'est-à-dire la paralysie réciproque de ces mécanismes, qui permet cette étrange apparition, leur libre réalisation ayant comme pour fonction, en tous les cas pour résultat, l'anéantissement de cette affectivité.

Mais si l'affectivité ne peut avoir sa source et sa nature dans ce que contient la tendance, il n'en est pas moins indiscutable que les éléments de cette tendance, c'est-à-dire ses dynamismes et la crise qu'ils sont susceptibles d'engendrer, constituent les conditions de manifestation des données affectives. Comment cela est-il possible ? Voilà ce à quoi nous allons désormais tâcher de répondre.

L'AFFECTIVITÉ EXTÉRIEURE.

L'hypothèse que nous allons émettre et à laquelle, d'ailleurs, nous a conduit l'examen de tout ce qui n'est pas affectif, est celle, disons-le tout de suite, d'une réalité propre et extérieure de l'affectivité.

Ces deux caractères de l'affectivité s'impliquent réciproquement. Son caractère d'extériorité n'est pas, en effet, un caractère de sa

structure : l'affectivité n'est extérieure que par rapport à ce en quoi elle apparaît, à ce qui la conditionne, en un mot, à tout ce que nous avons concentré dans la notion de devenir logique. L'affectivité est dite extérieure parce qu'elle relève d'une nature qui n'a rien de commun avec celle de ce devenir, lequel, à son tour, est extérieur donc à l'affectivité. Aussi, accorder une nature propre à l'affectivité, est-ce lui accorder, par là même, une extériorité. De cela, on en conviendra facilement. Mais si l'on se rappelle que l'esprit humain, que la conscience, aussi bien intellectuelle qu'active, que, plus loin, les phénomènes vitaux et la matière physico-chimique, que toute existentialité relève de la nature du devenir logique, c'est-à-dire de la dualité des dynamismes antagonistes quantitativo-logiques, l'extériorité de l'affectivité prend une signification plus difficilement acceptable, puisqu'elle entraîne la réalité d'une nature affective extérieure à tout ce qui nous constitue, à tout ce qui constitue tant le monde physique que la vie, tant le corps que l'âme.

Que l'état affectif soit senti comme quelque chose de propre, d'irréductible à autre chose, cela est indiscutable. Que certains psychologues aient songé à la possibilité d'une autonomie, d'une spécificité de l'affectivité, nous avons eu l'occasion de le signaler. Mais de là à l'hypothèse d'une nature de l'affectivité relevant d'un monde propre, et, comme telle, extérieure à tout ce qui fait notre univers, la distance est si difficile à franchir que jamais encore une telle hypothèse n'a effleuré la pensée humaine. Et, cependant, la réduction d'une donnée affective à la modification, à l'épiphiénoménalité d'un ordre physique ou au symbole téléologique d'un ordre phénoménal biologique, en un mot, à la structure de la réalité non affective dans son essence, s'est toujours avérée extrêmement téméraire et n'a jamais été opérée, à vrai dire, que de par un véritable décret de l'entendement. Le caractère modal a même été, au fond, attribué à l'affectivité précisément parce qu'on n'a jamais pu la ramener à ce que l'on a considéré comme substance, comme réalité, c'est-à-dire à ce que révélaient la conscience et la connaissance, et parce qu'en même temps, sa présence et son absence ont toujours dépendu de cette réalité. Mais cela a toujours constitué un postulat des plus gratuits.

Absolument rien ne permet de considérer que ce qui se donne comme affectif puisse être issu, comme par enchantement, de ce qui ne contient rien de sa spécificité, que la nature de la douleur ou du plaisir puisse être tirée, notamment, de celle d'un triangle. En appliquant à l'affectivité la notion de mode, on décrète deux choses, répondant toutes deux à la même nécessité : la réduction de l'affectivité à ce qui seul peut et doit exister pour l'esprit humain, à ce qui seul est susceptible de conscience et de connaissance, à savoir la nature des dynamismes logiques antagonistes, et son élimination, par là même, de cette nature, de l'essence de cette nature, c'est-à-dire, somme toute, son anéantissement. Ce qui est tout à fait dans l'ordre des choses, puisque, comme nous allons le voir, le résultat

même du devenir logique, de la transcendance du conflit immanent au logique, c'est précisément cette élimination de l'affectivité.

Aussi, notre hypothèse d'une affectivité à réalité propre et extérieure nous semble-t-elle plus légitime que cette postulation gratuite de sa nature modale, nous semble-t-elle même la seule possible ; l'expérience des états affectifs et celle de toute chose dont l'affectivité est absente, dont la nature ne contient pas d'affectivité, l'imposent nécessairement. Mais nous allons saisir toute la force de cette hypothèse au fur et à mesure des examens qu'elle éclaire et des interprétations qu'elle entraîne.

L'AFFECTIVITÉ ET LE CARACTÈRE D'OBJECTIVITÉ ET DE SUBJECTIVITÉ DES PHÉNOMÈNES.

Si l'affectivité réclame une nature autonome et, par là, une extériorité, peut-elle être considérée comme une objectivité, possède-t-elle le caractère des phénomènes objectifs ?

Il est certain que l'expérience affective, autant d'une douleur ou d'un plaisir physiques que d'un sentiment pénible ou joyeux, ne présente l'état affectif, à aucun titre, comme revêtu d'une objectivité semblable à celle d'une perception, d'un arbre par exemple, ou d'une loi du monde extérieur. Il y a, certes, des paysages tristes ou gais, mais on s'aperçoit immédiatement que ce qui constitue l'élément représentatif et objectif de ce paysage n'est ni triste ni gai. Cette réalité effective semble contenue dans ce cadre ; mais si la structure de ce cadre, les états de conscience qui le forment portent la marque de l'objectivité, se donnent comme visions, symboles du monde extérieur ou comme ce monde même, l'affectivité, que celui qui connaît ce monde saisit en ce monde, s'en distingue nettement, néanmoins, puisqu'elle ne porte pas en elle-même le signe de l'objectivité. On a pu croire, peut-être, un instant, que du moment qu'elle se trouve dans ce cadre, elle en émane ; mais plus l'objectivité s'accuse, moins cette confusion est possible. Dès lors, on l'attribue au moi, à la subjectivité. Je la sens maintenant en moi, dans cet ordre de faits consciencielles qui portent la marque de la subjectivité, qui se donnent comme intérieurs. Mais l'état affectif même est-il davantage subjectif qu'objectif ? Il est rattaché au sujet, sans doute, je vois sa source dans mon subconscient ; je me dis : c'est moi qui éprouve telle douleur ou telle joie ; mais cette douleur ou cette joie, en tant que telle, dans sa pureté, porte-t-elle le caractère du sujet, si elle ne porte pas celui de l'objet ? J'ai une douleur *dans* la jambe — et cette forme d'expression linguistique est bien significative —, la jambe m'appartient, j'éprouve donc, moi, cette douleur, ou bien la jambe, c'est-à-dire mon corps, en souffre ; mais cette douleur, en elle-même, en tant que telle, est-elle à moi, à la jambe ? Je n'en sais rien. L'état affectif, en lui-même, ne contient pas plus de direction subjective qu'il n'en contient d'objective. Et plus la douleur est grande, plus elle absorbe,

en la détruisant, dirait-on, la conscience autant du sujet que de l'objet ; plus, au contraire, elle diminue, faisant place à l'euphorie du soulagement, plus donc l'affectivité s'écoule, pour ainsi dire, dans sa forme négative de plaisir, et plus on « reprend conscience », plus, avec le sentiment du bien-être qui permet une reprise de l'activité des tendances, une objectivité se précise et une subjectivité semble le siège — sensation qui correspond, comme nous le verrons, exactement à ce qui se passe effectivement — de cette affectivité joyeuse, affectivité qui, notons-le en passant, porte la marque de son évanouissement, devenant de plus en plus légère, pour disparaître tout à fait, en faisant surgir, comme d'un brouillard qui se dissipe, une réalité de plus en plus logique, soit sous sa forme rationnelle soit sous sa forme irrationnelle, selon l'un ou l'autre des ordres antagonistes qui passent à l'acte.

Il y a ici une distinction à faire entre la subjectivité entendue comme subconscience ou dynamisme passant à l'acte et, comme nous l'avons montré, s'ignorant progressivement, par là même, et la subjectivité en tant que caractère de l'intensité centripète, du processus d'hétérogénéisation engendrant, par là même, ainsi que nous l'avons également montré, le sujet. L'affectivité, sous quelque aspect qu'elle se présente, quel que soit son contenant, ne porte pas, en sa nature même, de caractère, de sens objectif ou subjectif ; c'est toujours ce contenant qui en a un. L'affectivité est extra-objective et extra-subjective. Mais, si l'on prend le mot subjectif dans sa première acception, signifiant un dynamisme qui s'actualise en engendrant le subconscient, alors il faut reconnaître — et cela deviendra tout à fait clair dans les développements qui vont suivre — que l'affectivité se trouve au sein de ce subconscient, ou bien en train de disparaître sous forme de plaisir au fur et à mesure que le mécanisme de ce subconscient s'actualise davantage, devenant, par là, de plus en plus inconscient, devant la conscience d'un ordre objectif de plus en plus pur d'affectivité, ou bien en train de s'insinuer sous forme de douleur au fur et à mesure que ce dynamisme est refoulé de son actualisation et que donc, dès lors, et le subconscient et le conscient s'évanouissent petit à petit — selon notre théorie de la conscience —, avec une douleur croissante, l'affectivité n'offrant plus qu'une localisation de plus en plus vague.

Si donc nous regardons le sujet dans ce qui fait sa nature propre, nous n'y voyons pas de quoi déduire la nature d'une affectivité possible, mais nous pouvons y voir le siège de cette affectivité. Autrement dit, en réfléchissant à un état affectif ou plutôt en le rapportant automatiquement à son contenant — opération d'élimination de cette affectivité, ainsi que nous le mettons en évidence —, nous avons toujours l'impression que ce qui passe à l'acte et devient, par là même, du subconscient, que cette région mystérieuse qui prend conscience de ce qui est devant elle, qui connaît un connaissable, un univers, en face d'elle, objectif, n'est plus que de l'affectivité, la source même de cette étrange nature devant une réalité cons-

cientielle ou cognitive qui n'a rien de commun avec elle. Cette réalité peut être la temporalité hétérogénéisante que l'on appelle âme ou sujet, auquel cas, l'affectivité viendrait du corps, ou bien elle peut être un ordre rationnel d'identité, la structure même de l'objet, auquel cas l'affectivité relèverait de la temporalité intensive constituant la subjectivité. Pour l'être humain, c'est ce dernier cas qui est le plus fréquent ; mais aussi, comme on va le voir, la douleur, dans ce processus, n'est-elle presque jamais que du désagréable ou une douleur morale, le refoulement du facteur d'intensité différenciatrice évolutive du devenir vital n'atteignant guère à cet antagonisme qui permette une affectivité de plus en plus pure, c'est-à-dire de plus en plus douloureuse ; et le rejet de l'affectivité désagréable se manifeste, par là même, non pas par un plaisir aigu mais par de l'agréable ou du plaisir moral, d'autant plus subtil, plus nuancé que le devenir vital transcende, de par une complexité croissante, un devenir matériel ou un « corps » plus complexe lui-même.

Mais si l'affectivité se manifeste dans ce qui se subscientialise, elle n'est jamais, notons-le bien, l'élément dynamique même qui passe de la puissance vers l'acte, ou de l'acte vers la puissance.

C'est pourquoi, l'affectivité se présente comme véritablement extérieure, non point comme l'est l'objet par rapport au sujet, le connu par rapport au connaissant, le conscient par rapport à ce qui prend conscience. L'extériorité de l'objet par rapport au sujet, du monde extérieur vis-à-vis du moi, du milieu à l'égard de l'individu n'en est une que de position, pour ainsi dire, mais non pas de nature. Un contact, une action réciproque, une dépendance permanente lient un terme à l'autre. Il n'en est pas ainsi de l'état affectif qui, comme tel, ne se définit ni par rapport à une extériorité ni par rapport à une intériorité, terme oppositionnel de celle-là. Aussi, l'affectivité, en elle-même, peut-elle être considérée comme extérieure radicalement et dans le sens le plus fort du mot, c'est-à-dire comme extérieure autant donc à l'égard respectivement de l'objet et du sujet qu'à l'égard de toute la nature structurale d'antagonisme de la dualité qu'ils forment.

C'est pourquoi, toute tentative de la réduire à l'un ou à l'autre, ou au rapport de l'un à l'autre, a échoué. Et si la modification d'un sujet, en tant que synthèse biologique, selon les conceptions vitalistes, par un milieu qui se donne, par rapport à lui, comme un principe d'action anarchique, désagréante, ou si la modification d'un sujet, en tant, inversement, que chaînon de la causalité physico-chimique, selon la conception monistique mécanique de la vie, par quelque agent — dont on ne comprend d'ailleurs pas la possibilité d'existence dans un univers ainsi défini — d'hétérogénéité, de rupture, de perturbation individuelle constituant ainsi une subjectivité extrinsèque accidentelle prenant le caractère de l'objectivité de tout à l'heure, si cette modification peut provoquer l'apparition ou la disparition de l'affectivité, la contenir, celle-ci s'en dis-

lingue nettement en tant que telle ; la modification porte en elle-même la nature de ce qui est modifié ; que le sujet modifie l'objet ou que l'objet modifie le sujet, la modification, comme subjective ou objective, porte en elle-même la réalité du sujet ou celle de l'objet, laquelle postule nécessairement l'existence de l'objet et celle du sujet. Rien de pareil dans l'état affectif ; en tant qu'uniquement tel, il ne contient pas plus la direction, pour ainsi dire, vers un objet que celle vers un sujet. Mais il faut reconnaître tout de suite qu'on peut le trouver dans l'un ou dans l'autre, plutôt, à y bien regarder, dans l'action de l'un sur l'autre (une douleur est sans doute dans le doigt, mais plutôt dans l'action d'un agent sur le doigt), le siège de l'affectivité étant comme le patient conscientiel, étant ce que la conscience éclaire et qui peut avoir la structure que nous avons reconnue au sujet ou celle que nous avons reconnue à l'objet, l'agent, lequel peut également avoir la structure du sujet ou celle de l'objet, disparaissant progressivement comme une apparence qui s'estompe, en tant que dynamisme passant à l'acte, ainsi que nous l'avons vu dans notre théorie de la connaissance ; si bien qu'une affectivité, comme issue du subconscient — que je nomme le moi, le sujet, mon être intime, etc... — se verra localisée dans un ordre phénoménal, dans des données existentielles qui n'auront rien de commun avec sa nature propre. Mais cette affectivité sera celle d'une douleur décroissante et finalement disparaîtra sous forme de bien-être, de joie même. Que si, au contraire, elle augmente sous l'aspect d'une douleur de plus en plus dense, le sujet et l'objet s'accusent progressivement, pour, finalement s'ignorer réciproquement — puisqu'ils ne peuvent se connaître, comme nous le savons, que de par l'actualisation de l'un sur la virtualisation de l'autre, — en une conscience du conflit, laquelle elle-même cède, en dernier ressort, de plus en plus sa place à une douleur générale, pure, où il n'y a plus trace ni d'objet ni de sujet, ni même d'antagonisme. Une enquête faite auprès d'un nombre très varié de personnes ayant éprouvé de fortes douleurs, plus particulièrement physiques, nous a confirmé le processus de ces événements affectifs.

Une douleur, dans n'importe quelle partie du corps, susceptible d'augmenter jusqu'à des degrés exceptionnels, s'accompagne d'un conflit aigu de quelque chose qui se débat, qui lutte contre quelque autre chose ; petit à petit, les deux termes en présence, tout en s'estompant pour la conscience, ne semblent plus ni intérieurs ni extérieurs, ni sujet ni objet (ces deux mots signifiant ce qui connaît et ce qui est connu), et, finalement, tout semble n'être plus que douleur. Au contraire, dans le soulagement euphorique d'une douleur dont on triomphe et, d'une façon générale, dans toute joie, au fur et à mesure qu'on la consume, pour ainsi dire, une réalité extérieure (à structure subjective ou objective) se précise en un monisme conscientiel ou cognitif, dans lequel, à travers lequel s'écoule cette affectivité joyeuse. Mais avant d'aborder le problème

même de la douleur et de la joie, avec leurs diverses localisations allant du « physique » au « moral », examinons encore l'opinion générale, qui nous semble bien superficielle, selon laquelle l'état affectif, étant un état de conscience au même titre que tout autre état, ne saurait, comme tel, revendiquer une nature propre et, de plus, relèverait de l'introspection.

L'ÉTAT AFFECTIF ET L'ÉTAT DE CONSCIENCE.

Doit-on considérer l'état affectif, quel qu'il soit, comme un état de conscience ? Suis-je, à vrai dire, conscient de ma douleur ou de ma joie (rage de dent, plaisir d'apaiser sa soif, tristesse d'avoir perdu un être cher, bonheur de la réussite, etc., etc...) ?

Indépendamment, tout d'abord, de notre propre théorie de la connaissance, être conscient, c'est être conscient de quelque chose. Je suis conscient de l'existence de telle couleur, de tel groupe de perceptions, de tel objet, etc... Ces états de conscience portent en eux-mêmes une certaine objectivité plus ou moins précise. Je touche quelque chose, quelque chose me touche, je sens du froid et du chaud, etc... Mais il se peut que je ne porte pas mon attention sur la *direction objective* de l'état de conscience. Je peux prendre conscience de mon état de conscience ; je suis conscient que je vois cette couleur, que je perçois la forme, la température, etc... de cet objet, que je me souviens de telle chose, que je possède telle idée, etc., etc... Qu'est-ce à dire ? Sinon que je suis là conscient de la *direction subjective* de l'état de conscience. Tout état de conscience a une direction objective ou une autre subjective, qui est cet état même. Quand je prends conscience de mon état de conscience, je fais de cet état un objet, quelque chose dont je suis conscient. Mais y a-t-il un état de conscience qui ne soit pas un état de conscience de quelque chose ? Y a-t-il un état de conscience qui puisse n'être ni celui d'une objectivité ni celui d'une subjectivité ? La sensation la plus élémentaire, la moins perceptive que nous puissions éprouver, car c'est là seulement qu'un état de conscience pourrait s'arracher à la nécessité existentielle d'être soit objectif, soit subjectif, se donne comme un contact, un heurt, et si l'on n'en est pas conscient, et s'il y a là manque de conscience de quelque chose, n'est-ce pas parce qu'on se trouve là dans l'affectivité se suffisant à elle-même ? Mais peut-on, alors, parler d'état de conscience ?

Quand on éprouve une douleur dans une dent, par exemple, peut-on dire qu'on est conscient de cette douleur ? N'est-ce pas là une façon impropre, confuse de s'exprimer ? Examinez attentivement le cas. On est conscient d'une douleur *dans* la dent, on est conscient de la dent, mais, en tant qu'on est uniquement douleur, est-on conscient de cette douleur ? Non point. On est cette douleur même, ni plus ni moins. Imaginez que vous puissiez n'être que cette douleur, de quoi seriez-vous conscient ? Pourriez-vous appeler cet état un état de conscience ? C'est ce qui se passe dans

une douleur très forte, laquelle vous donne le vertige, brouille vos idées, vos perceptions du monde extérieur et de vous-même ; vous criez sans même être conscient de vos cris, vous ne voyez plus devant vous, vous n'entendez plus, rien n'existe plus pour vous, ni au dehors, ni en vous. Pouvez-vous, dans ce cas, affirmer vraiment que c'est vous qui souffrez ? Vous êtes *souffrance*, sans plus la moindre direction consciente d'un moi ou d'un univers extérieur.

Or, à y bien regarder, tout état affectif, aussi faible, aussi agréable soit-il, n'est pas, en lui-même, un état de conscience, mais s'accompagne le plus souvent d'états de conscience. Ces états sont ceux de ce qui souffre, de ce en quoi il y a souffrance, de ce qui est joyeux, de ce qui éprouve du plaisir, mais non pas de cette souffrance, de ce plaisir mêmes.

Et peut-on dire, dès lors, que l'on connaît l'affectivité par introspection ? On ne la connaît certes pas davantage par cette dernière que par l'extrospection. Elle n'est pas l'objet de ces deux méthodes de conscientialisation. Je ne me reploie pas sur moi-même pour prendre conscience de mes états affectifs : de même que si l'affectivité se présente comme une nature à part, extérieure à ce qui est susceptible de subjectivité, je ne la connais pas davantage par extrospection. Je peux, par introspection, prendre conscience de ce qui la conditionne. Et je ne peux le faire, certes, que par cette méthode. En effet, si une douleur a été conditionnée par le refoulement jusqu'au conflit d'un dynamisme s'actualisant, ou si une élimination joyeuse de cette affectivité a été opérée par la transcendance de ce conflit, il faut bien que je prenne conscience de ce qui ne pouvait être que subconscient, et ainsi il y a introspection, en ce sens que le dynamisme qui passait à l'acte, tout à l'heure, est maintenant virtualisé, c'est-à-dire conscientialisé.

L'introspection est la direction subjective de tout état de conscience comme l'extrospection en est la direction objective. L'état affectif ne contient pas davantage l'une que l'autre. Mais ce qui le conditionne relève de l'une et de l'autre. Et, comme nous le verrons, l'introspection est tellement associée à l'affectivité parce qu'elle est un moyen pour s'en débarrasser.

L'AFFECTIVITÉ ET SES CONDITIONS DE PRÉSENCE ET D'ÉVACUATION.

Notre hypothèse d'une donnée affective relevant d'une réalité indépendante, propre et rigoureusement extérieure à la réalité de ses concomitants conscientiels et cognitifs est tout à fait en accord avec l'expérience que nous venons de faire de l'état de conscience et de l'état affectif. L'hiatus le plus absolu sépare ces derniers quant à leur nature. Mais, en même temps, l'existence de l'état de conscience se montre inversement proportionnelle à la présence de l'état affectif. Plus l'affectivité se manifeste sous forme de douleur, et de douleur croissante, plus l'état affectif devient pur, c'est-à-dire que les états de conscience, quels qu'ils soient, se ternissent, s'es-

tompent, s'évanouissent au profit d'une présence douloureuse se suffisant de plus en plus à elle-même. Où l'on voit, remarquons-le déjà, en passant, qu'une affectivité qui se purifie de conscientialité et se manifeste comme de plus en plus elle-même, est une affectivité qui progresse vers la douleur. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà laissé deviner et comme nous allons le soutenir encore, dans les pages qui vont suivre, en accord du reste sur ce point avec Schopenhauer, la douleur nous apparaît comme la réalité positive de l'affectivité, alors que le plaisir, l'agréable, la joie, etc. relèvent, avec toutes leurs nuances possibles, de l'aspect négatif de l'affectivité, c'est-à-dire de son élimination progressive.

L'affectivité agréable, en effet, s'accompagne d'une précision croissante de l'état de conscience ; et là où celui-ci se mue en état cognitif, l'affectivité positive, sous forme de plus en plus tenue de malaise mental, d'inquiétude intellectuelle, s'élimine, sous forme de satisfaction de plus en plus subtile, insaisissable, rare, pour disparaître presque totalement dans la cognition rationnelle élaborée.

Comment les processus conscientiels et les processus cognitifs jouent-ils ce rôle à l'égard des présences affectives qu'ils contiennent ?

Il ne s'agit plus, dès lors que notre hypothèse de l'affectivité extérieure a été émise, de tirer cette affectivité de ce qui la conditionne, comme l'ont tenté jusqu'à présent les théoriciens de l'affectivité, mais tout simplement de comprendre comment ce conditionnement est possible et comment il s'effectue.

Notre théorie de la conscience ainsi que notre théorie de la connaissance, d'une part, et, d'autre part, les faits, les constatations expérimentales que tout physiologiste et tout psychologue ont été obligés de reconnaître, avec nous, comme présidant à l'apparition et à la disparition de n'importe quel état affectif, faits et constatations desquels ils n'ont pu manquer de partir pour édifier leurs théories explicatives qui, d'ailleurs, comme nous l'avons vu, ne résistent pas à une critique plus serrée, vont nous permettre de montrer comment une réalité affective peut se manifester et s'évanouir au sein d'une réalité non-affective, celle du devenir logique, de tout phénomène existentiel (sans utiliser la baguette magique qui fait sortir l'une de l'autre ou bien l'une d'elle, la réalité affective surtout — pour la majorité, sinon pour l'unanimité des penseurs —, de rien, faute d'avoir pu lui assigner une substance propre), en même temps que de comprendre la variété des états affectifs, plus généralement la classification des affectivités en physiques et morales, d'un côté, en douloureuses et joyeuses, de l'autre, — ce qui a pu faire croire, parfois, qu'on ne devait pas parler de l'affectivité, mais des phénomènes affectifs, lesquels n'auraient peut-être rien de commun entre eux —, variété qui n'est pas inhérente, selon nous, comme du reste selon même certains psychologues contemporains des plus éminents, à l'affectivité même, mais à ses concomitants, à ses localisations, aux éléments extrinsèques déterminant

sa présence ou son absence au cœur de nos réalités existentielles essentiellement logiques.

Ainsi qu'on se le rappelle, l'existence, selon nos conceptions, est une dualité de dynamismes antagonistes s'inhibant l'un l'autre et comportant chacun, par là même, une virtualité et une actualité relatives, asymptotiques. La conscience est déterminée par le passage à l'acte d'un dynamisme contradictoire virtualisant l'autre. L'état de conscience est la conscience de ce qui est virtualisé, le dynamisme passant à l'acte se subscientialisant par là même. L'état de conscience est ainsi une transcendance du conflit inhérent à l'existence. Il ne peut donc y avoir d'état de conscience que s'il y a refoulement progressif de l'antagonisme, essence du logique. Cette conscience est donc d'autant plus riche d'états de conscience et ceux-ci sont d'autant plus précis que cette transcendance du conflit est plus nombreuse et plus réussie. Mais il y a, par là même, à la fois passage fréquent, dans l'oscillation des termes antagonistes, par un état de crise, plus ou moins brève, et dualité d'ordres conscientiels, d'ensembles d'états de conscience, de psychologies correspondant aux dynamismes contradictoires qui s'actualisent.

Deux devenir inverses s'élaborent, dès lors, issus des psychologies inverses qui se constituent ainsi progressivement, un devenir qui est celui correspondant à l'ordre phénoménal de la matière dite brute ou physico-mathématique, et un ordre, à structure inverse, définissant le processus de la matière vivante. Ces devenir se manifestent par une activité cognitive respective, en lutte l'une contre l'autre. Le champ cognitif de l'esprit humain, qui est celui du devenir vital, ne permet au devenir inverse qu'un champ intuitif, ou de cognition arrêtée dans son germe, correspondant au devenir physico-chimique ou du corps dominé, arrêté par ce devenir vital.

Cette double conscience et cette double cognition coexistent nécessairement puisqu'il y a devenir.

Il y a donc ainsi une psychologie intellectuelle et une psychologie actionnelle, celle-là s'échaffaudant sur le refoulement de celle-ci et vice versa, et une connaissance rationnelle et une connaissance irrationnelle (intuitive), celle-là s'élaborant sur celle-ci et vice versa, au fur et à mesure que le devenir progresse, qu'il a la possibilité de se donner libre carrière. Mais précisément parce qu'il y a devenir, il y a donc conflit à transcender à n'importe quelle étape atteinte par ce devenir ; ce conflit, seulement, au fur et à mesure que le devenir se développe, et cela ne se peut que sur un devenir inverse, à lieu entre des dynamismes de plus en plus actualisés, au sein de leur devenir respectif. Ce dernier fait est très important pour le problème de l'affectivité, puisque c'est précisément le conflit d'une inhibition réciproque des deux dynamismes devenant, par là, tous deux de plus en plus virtuels qui permet une affectivité de plus en plus pure, autrement dit de plus en plus douloureuse : une crise entre des consciences contradictoires, et plus loin, entre des ordres

cognitifs contradictoires ne conditionne qu'une douleur de plus en plus pâle, fine, psychique, voire idéologique.

Que nous montrent, maintenant, l'expérience affective, les recherches faites à son sujet, l'examen des théories émises pour en expliquer la genèse ? D'une façon générale, tout d'abord, qu'un conflit qui s'esquisse ouvre comme la possibilité de l'intrusion de l'affectivité, sous forme de douleur, au sein des phénomènes constituant l'existentialité, sans rien laisser prévoir, dans leur nature, de la nature de cette étrange apparition, affectivité douloureuse qui va s'accusant, s'élargissant, c'est-à-dire étouffant progressivement le plus d'états de conscience, au fur et à mesure que ce conflit se précise, s'installe davantage ; que, d'autre part, un libre épanouissement, mais qui implique domination d'un obstacle, transcendance d'un conflit, puisque l'actualisation des tendances en un mécanisme opérant automatiquement, sans la moindre résistance, sans le moindre trouble, ne s'accompagne guère d'affectivité, entraîne la présence du plaisir, de l'agréable, de la joie, du bien-être, lesquels durent et diminuent selon le temps que met la fonction pour triompher, le dynamisme pour s'actualiser, pour réussir... En exposant et en critiquant les diverses théories de l'affectivité, de l'affectivité dite physique autant que de l'affectivité dite morale, nous avons saisi, en chacune d'elles, cet antagonisme qui, en s'effectuant, permet la présence de la douleur et qui, transcendé, s'accompagne d'une consommation de l'affectivité lui imprimant un caractère agréable. Et si toute théorie explicative s'est révélée insuffisante, quand elle n'était pas arbitraire ou simpliste, aucune, explicitement ou implicitement, n'a pu se passer de la notion de conflit.

D'une façon plus particulière, l'expérience physiologique de l'affectivité « physique » nous a signalé des choses fort intéressantes. Nous y avons vu que la douleur obtenait une localisation plus précise que l'affectivité agréable, laquelle est plus diffuse, plus générale... Nous y avons vu également, tout d'abord, que seule une excitation très intense des nerfs engendrait la douleur et, secondement, que celle-ci aurait sa condition dans l'excitation des terminaisons libres, excitation qui doit, pour atteindre ces terminaisons, posséder un certain degré d'intensité. Qu'est-ce à dire ? Une excitation qui ne peut pas être transformée, qui ne peut pas donner naissance, de par son intensité, à une sensation perceptive : tactile, visuelle, etc..., fait apparaître, là où s'opère l'inhibition de ces fonctions intellectuelles, de la douleur. Selon notre théorie de la conscience, un état de conscience ne peut s'élaborer que de par l'actualisation notamment de la psychologie que nous avons appelée intellectuelle et qui va de la perception à l'intelligence. Une excitation trop intense qui paralyse l'organe des sens, ou, pour utiliser encore cette excellente expression de Pavlov, dont nous nous sommes si souvent servis, l'analyseur, cela veut dire un conflit, qui ne peut être transcendé, entre l'action et la réaction, entre l'agent extérieur et la fonction d'interprétation, entre, enfin, selon tous nos

développements antérieurs, l'ordre physico-chimique, la causalité identifiante du milieu et le devenir vital d'hétérogénéisation évolutive, d'actualisation du dynamisme sensoriel analytique.

Aussi, d'un côté, est-ce la terminaison libre qui provoque davantage, peut-être exclusivement — ce qui est probablement exagéré — la douleur, parce que précisément cette terminaison n'est pas adaptée à la fonction perceptive, et, dans l'ordre de hiérarchie intellectuelle cognitive des sens, sont-ce les sens les moins « évolués » qui, de par une intensité accrue de l'excitation, sont les plus susceptibles d'affectivité pénible (les sens du tact, du goût, de l'odorat plus que ceux de l'ouïe et de la vue, par exemple). Nous inclinons à croire que la terminaison libre autorise la douleur la plus nette, mais que les autres terminaisons non libres, à corpuscules, peuvent également déterminer l'apparition d'une affectivité douloureuse, mais plus vague, plus diffuse, selon le degré respectif d'organisation en vue du succès de la fonction perceptive, c'est-à-dire rappelons-le, d'actualisation de l'hétérogène, subjectivisé, de la sorte, et en progrès de subscientialisation, engendrant, par inhibition et virtualisation de l'identité, une objectivité conscientielle du permanent, de la « chose », de la synthèse-objet, etc... Les organes de la vue, pour ces raisons-là, sont ceux qui, de par leur intellectualisation supérieure à celle des autres organes des sens, sont les plus pauvres d'affectivité, autant douloureuse que joyeuse (physique, bien entendu).

Et, d'un autre côté, que se passe-t-il, en attendant que la douleur « s'en aille », que la fonction sensorielle « joue » de nouveau normalement ? La psychologie de l'action, le processus actionnel est déclenché automatiquement : des réflexes, des mouvements, des comportements de toute sorte, jusqu'aux actes volitionnels opèrent irrésistiblement. Ce sont là, dit-on, manœuvres de défense. Mais il n'en est rien. Cette impression est donnée précisément par la finalité inhérente à l'ordre qui s'actualise ainsi. Comme le montre notre théorie de la conscience, l'actualisation de la causalité stricte ou de l'ordre phénoménal matériel inhibe l'hétérogène, le contingent, dont on prend conscience, par là même, sous forme de principe de liberté. Dès lors, l'opération d'identification passant à l'acte ou, autrement dit, la subordination au « corps » déclenche, par oppositionnalité, la conscience d'une liberté. Dans la douleur, on se sent dans le conflit, il n'y a de direction ni dans un sens ni dans l'autre. Les comportements réflexes, volitionnels, etc., en un mot, actionnels sont des tentatives pour entraîner le système paralysé par l'antagonisme qui l'habite vers l'ordre physico-chimique, vers la causalité. Ce sont, certes, à cet égard, des opérations automatiques, aveugles de défense, en ce sens que le conflit, ne pouvant être transcendé par la fonction vitale sensorielle, pourrait l'être par les processus de la causalité physique. Mais ce ne sont pas là des gestes, des mesures dictées par la finalité de la vie pour la sauvegarde et la reconstruction réparatrice de l'entité vivante en tant que

soumise au devenir vital. Au moment même où, sous l'empire d'une souffrance localisée quelque part dans le corps, nous nous débattons, nous crions, etc., on peut dire que nous fuyons la douleur, que nous essayons de transcender, ainsi, le conflit qui la rend présente, mais nous la fuyons en quelque sorte mécaniquement, de par le processus physico-mathématique ou de causalité qui détermine toute l'existentialité actionnelle et qui justement a déterminé ce conflit, donc cette douleur par là même, en inhibant les fonctions vitales du devenir évolutif; et l'impression de pragmatisme finalistique vient précisément du fait que nous actualisons ainsi le devenir matériel ou plutôt la conscience actionnelle, en laquelle l'identité passant à l'acte ouvre à l'état de conscience le contingent, l'hétérogène comme principe. c'est-à-dire le germe de ce qui va constituer la notion de libre arbitre.

Ce que nous venons de constater là, nous le retrouverons tout à l'heure, bien plus nettement, au sein des douleurs morales.

Pour en revenir, maintenant, à l'affectivité organique, ajoutons que nous n'avons pas constaté de sens du plaisir, que l'affectivité agréable ne semble pas localisable. Certes, le retour, après une inhibition, notamment, de la fonction visuelle par une lumière trop intense qui « fait mal » et « aveugle », à une perception normale des couleurs s'accompagne-t-il d'une affectivité agréable qui prend, dirait-on, son point de départ dans l'œil, mais cette affectivité se répand aussitôt, pour s'y perdre, dans toute la tête, dans tout le corps, plus même, dans toute la conscience complexe et diffuse du moment, laquelle se précisera, redeviendra de plus en plus elle-même au fur et à mesure que le soulagement bienheureux, opéré par ce retour au fonctionnement normal, effacera les traces de la douleur, du malaise « étourdissant » qui avait accompagné son arrêt.

Une excitation modérée des sens, des tendances (besoin, désir, etc ..) provoque, dit-on, à peu près généralement, une affectivité agréable. Mais il ne faudrait pas, de ce fait, passer sous silence l'antagonisme qui la conditionne. Toute sensation agréable est, comme nous avons eu l'occasion de le dire plus en arrière, fonction d'un conflit, d'un arrêt, et donc d'un malaise plus ou moins léger que l'on élimine plus ou moins rapidement, et c'est cela le plaisir. Observez attentivement vos moindres impressions agréables. Elles ne sauraient exister là où la réalisation est automatique, mécanique, là où une privation, parfois certes extrêmement subtile, ne préside pas, signifiant une plus ou moins pénible inhibition dont on veut triompher, à l'expérience de cette affectivité agréable. Plus même cette privation est pénible, et plus cette affectivité agréable est violente, riche. Cela s'explique parfaitement. L'excitation modérée est un léger trouble, un léger conflit dont les fonctions vitales triomphent facilement. Mais le fait qu'il n'y ait pas de plaisir aigu localisé, à la manière d'une douleur aiguë localisée, cela est de toute première importance. Il ne peut y en avoir, en effet, puisque le

plaisir n'est pas la présence de l'affectivité, l'intrusion de celle-ci au sein de la conscience, mais précisément son élimination. La douleur la plus forte et la plus précisément localisée, comme celle, par exemple, de la réalité physique de l'être humain, pourra engendrer, par son évacuation, un plaisir intense, bien que cette intensité ne puisse être très violente puisque, le plus souvent, on triomphe lentement du conflit qui la conditionne, par « guérison » progressive, ou alors trop rapidement (notamment, par un analgésique quelconque) pour qu'elle puisse arriver à ce degré, mais ce plaisir ne saurait se localiser, étant donné qu'il signifie précisément l'élimination de l'affectivité de de la région où avait apparu la douleur, et que le conflit ainsi transcendé se répercute sur le développement de tout le devenir vital. Aussi, souvent, quand on se libère d'une souffrance physique, l'activité vitale générale qui en résulte permet-elle également l'élimination de certaines douleurs morales, et vice versa. Le désir de découvrir un plaisir aussi net et bien localisé que la douleur peut l'être dérive de la dualité et même de la contradiction, de l'antagonisme qu'on a cru parfois voir dans l'affectivité elle-même. Mais l'affectivité ne saurait être ni dualistique ni contradictoire, comme, d'ailleurs, l'ont si bien vu notamment Beaunis et Ribot. « Il se peut très bien, écrit celui-là, que le plaisir et la douleur, qui nous paraissent deux phénomènes opposés et contraires l'un à l'autre, ne soient, en somme, que des phénomènes de même nature, et qui ne diffèrent que par une différence de degré. » (1) Ce sont les localisations, c'est-à-dire les concomitants conditionnels de l'affectivité qui ont pu faire croire à cette dualité. Une douleur apparaît par l'intervention d'une contradiction ; le plaisir par l'abolition de celle-ci. Ce qui est donc contraire à la contradiction peut être pris pour ce plaisir même, de par une confusion due au fait que nous ne pouvons connaître que ce qui accompagne l'affectivité ; et ce qui est contraire à ce contraire de la contradiction peut être attribué, pour les mêmes raisons, à l'affectivité pénible. Les examens auxquels nous avons déjà soumis celle-ci et ceux auxquels nous la soumettrons encore achèveront de dissiper cette équivoque que le bon sens, d'ailleurs, rejette facilement. Equivoque, du reste, compréhensible, puisqu'il y a, dans la douleur, affectivisation, pour ainsi dire, de plus en plus intense et générale et, au contraire, dans le plaisir, désaffectivisation, si l'on ose dire, progressive de leurs éléments extrinsèques.

Mais précisément parce que le plaisir est de l'affectivité s'éliminant de par la transcendence de l'antagonisme de ses contenants, c'est-à-dire de par l'actualisation de l'un de ses dynamismes sur le refoulement virtualisant de l'autre, il évolue toujours au sein d'un processus conscientiel ; et, à cet égard, on peut dire qu'il est plus « naturel », plus « compréhensible », plus « logique » que l'affectivité douloureuse.

(1) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, tome I, p. 405 (Alcan, 1923).

Certes, de tous les états affectifs pénibles, les douleurs physiques localisées dans le corps peuvent seules être appelées des douleurs, et nous allons tantôt en comprendre les raisons.

Mais, à y bien regarder, si ces douleurs se localisent à certains points précis du corps, ne sont-elles pas, par là même, dans une situation des plus ambiguës, et la notion de corps, à ce moment-là et par rapport à cette expérience douloureuse, ne devient-elle pas encore plus obscure ? La douleur, en effet, se trouve dans une partie du corps, plus ou moins étendue, et ce corps me semble extérieur à moi ; mais, en même temps, ce corps n'est pas le monde extérieur et il relève de moi-même. Ce corps, ou cette partie du corps, au moment où une douleur s'accuse en lui, est à la fois sujet et objet, et il n'est ni sujet, à vrai dire, ni objet ; et, au fur et à mesure que la douleur augmente, avec l'évanouissement progressif du sujet et de l'objet, il cesse, dirait-on, d'être un corps.

En est-il de même du plaisir résultant d'une gêne, à plus forte raison, d'une douleur éliminée ? Un sujet, au contraire, dans ce cas, s'accuse par rapport à un objet ; ce sujet est le siège de l'affectivité joyeuse, à tel point, souvent, qu'il semble n'être que cette affectivité ; sujet qui peut être le corps, c'est-à-dire cet aspect matériel et synthétique sombrant dans l'apparent et le subconscient de par son passage à l'acte, devant une réalité conscientielle de temporalité hétérogène, de contingence psychique, ou bien qui peut être l'âme. c'est-à-dire une apparence d'analyse destructive se subconscientialisant, de succession hétérogénéisante (laquelle devient la durée qualitative bienheureuse de Bergson) passant à l'acte, s'effaçant donc aux yeux de la conscience, et n'y laissant subsister, de la sorte, qu'une affectivité agréable devant un champ conscientiel d'objectivité identifiante qui va de la perception jusqu'à la conceptualité rationnelle la plus générale.

Nous venons de distinguer là l'affectivité joyeuse ou négative, dite organique, de celle dite psychique, morale. Si le plaisir, donc, ne se localise pas, de par son caractère même, comme la douleur physique peut le faire, on peut dire qu'à certains égards il est davantage que celle-ci, et nécessairement, situé, localisé soit dans le corps ou l'organique, soit dans l'âme ou le « moral ».

Qu'est-ce donc que cette localisation de la douleur ? D'où vient donc cette impression de région précise, de point dolorifère, ce point, cette région n'étant ni le corps ni l'âme, ni la matière inorganique, le monde objectif ni le monde subjectif, la réalité vitale ?

Elle vient, justement, de leur intersection, de leur conflit, en même temps que de la positivité, du caractère de présence se suffisant à elle-même de la douleur. La douleur, comme nous le verrons maintenant, improprement appelée physique, est à la frontière, au point de contact, c'est-à-dire du conflit des dynamismes, des processus de l'hétérogénéité vitale, de l'âme et des dynamismes, des processus de l'homogénéité physico-chimique, du corps en tant que relevant de la matière inorganique, des lois naturelles.

Et quel est le stade le plus proche de cette inhibition réciproque des devenir en conflit, pour l'être humain ? Comme on se le rappelle, c'est le domaine de la perception, des mécanismes perceptifs. La douleur la plus aiguë se manifesterait donc dans le trajet qui mène de la sensation, telle que nous avons défini celle-ci (théoriquement, pur conflit), à la perception, ou plutôt de celle-ci à celle-là. La douleur règnerait donc dans le voisinage des organes des sens, dans les mécanismes nerveux inhibés de la conscience intellectuelle. Il en résulterait, dès lors, une conscience équivoque et vague (de plus en plus vague, nous le savons, avec le progrès douloureux de l'affectivité), faite de cette conscience intellectuelle à subjectivité hétérogénéisante virtualisée et de cette conscience naissante, passant quelque peu vers l'acte, que nous avons appelée actionnelle et qui relève des processus identifiants physico-chimiques, consciences contradictoires qui donneront naissance à cette réalité, siège de la douleur, se définissant comme le corps en tant que loi biologique à la fois et loi physique, matière à la fois et âme, et ni monde de la matière inorganique ni monde de l'âme ou de la vie, comme à la fois sujet et objet, plutôt sujet double : chair et âme, objet double : corps et vie, dont les termes antagonistes qu'ils forment s'inhibent réciproquement l'existentialité conscientielle respective, au fur et à mesure que la douleur augmente.

L'on comprend, maintenant, pourquoi la douleur ne peut se donner comme telle que dans cette notion équivoque de corps, localisée, dans le champ de cette notion, alors que l'affectivité du plaisir ne peut y trouver sa place, baignant toujours soit la conscience organique, c'est-à-dire du corps clairement distingué, par la conscience, de ce qui est l'apanage de l'âme, (affectivité de soulagement, de satisfaction des besoins de conservation, des fonctions de réparation, de reconstruction de l'intégrité, de la synthèse organique de l'individu, de l'espèce, etc..., les divers réflexes simples et conditionnels, les instincts, les actes volitionnels concourant à la satisfaction des besoins), soit la conscience intellectuelle, de l'âme qui distingue le psychique subjectif temporel de ce qui relève de l'objectivité rationnelle. On peut donc dire que le plaisir ne peut être que soit véritablement corporel, « physique », soit véritablement psychique, c'est-à-dire « moral », alors que la douleur n'est jamais ni nettement l'un ni nettement l'autre.

Mais notre conception du devenir conscienciel nous a montré qu'il y a conflit entre consciences inverses et que chaque développement de l'une d'elles se fait par le triomphe obtenu sur l'autre. Il y a donc des conflits, des crises qui jalonnent la conscience intellectuelle comme la conscience actionnelle, et plus ces crises s'installent à un degré supérieur du développement conscienciel, plus elles sont, par conséquent, consciencielles. Cela nous donnera la clef des douleurs dites morales.

En réalité, ces douleurs ne méritent pas qu'on les nomme douleurs ; ce ne sont que des affectivités pénibles, désagréables. Mais,

pour faibles, diffuses et conscientielles qu'elles soient, elles n'en sont pas plus clairement situées que les douleurs dites à tort physiques et que nous venons d'étudier : elles ne sont pas davantage, somme toute, organiques que psychiques. M. Barat écrit, dans le *Traité de Psychologie* de Georges Dumas, au chapitre, révisé par ce dernier : Les Etats Affectifs, auquel nous avons déjà eu recours, qu'une distinction nette entre la « sensation spécifique et bien localisée de douleur ...comme la douleur d'un cor au pied » et le sentiment « que ressent une conscience délicate à la vue d'un crime » est facile, « fondée » même, mais que « la distinction devient plus difficile si on oppose le désagréable physique au désagréable moral, c'est-à-dire une tonalité affective à une tonalité affective. Ce qui nous donne alors l'illusion d'une différence de nature c'est que, dans les deux cas, nous considérons les causes du désagréable, au lieu de considérer le désagréable en lui-même, et à ce point de vue nous jugeons paradoxale ou même révoltante toute assimilation des deux états. Elle est pourtant bien légitime. L'élément désagréable reste le même, qu'il s'associe à des sensations, à des images, à des idées abstraites, qu'il se lie à la gêne d'une fonction organique comme la vue ou à la gêne d'une fonction mentale. Cette affirmation n'est pas discutable pour qui n'examine que le désagréable tout nu, abstraction faite des concomitants. Si l'on tient à différencier le désagréable physique et le désagréable moral, ce n'est pas dans leur nature qu'il faut chercher la différence, mais dans le caractère sensitif ou représentatif de leurs causes et dans ce fait aussi, semble-t-il, que nous attribuons volontiers, encore que *vaguement*, le désagréable physique à notre corps, et le désagréable moral à notre cerveau. — Ces mêmes remarques valent pour la distinction si souvent faite entre l'agréable moral et le plaisir physique... Ce qui nous donne l'illusion d'une différence profonde, c'est que l'agréable d'origine physique *accompagne l'exercice* de nos fonctions organiques, tandis que l'agréable moral *accompagne le jeu* de nos tendances psychiques ; nous considérons alors non pas l'agréable lui-même mais sa cause. Si on veut différencier l'agréable d'origine physique de l'agréable moral, c'est donc comme pour le désagréable, en dehors des tonalités affectives et dans les mêmes *conditions extrinsèques* qu'il faut chercher la différence » (1).

On se saurait, reconnaissons-le en passant, rentrer davantage dans notre point de vue philosophique, dans notre théorie de l'affectivité, sans que, cependant, les auteurs de ces considérations aient le moins du monde soupçonné ce point de vue, cette théorie. Retenons, tout d'abord, l'expression si exacte de « tonalité affective » — désagréable ou agréable — qui remplace ici celle de douleur ou celle de plaisir. C'est là, en effet, une affectivité qui colore des « conditions extrinsèques », des « concomitants », affectivité qui, comme telle, ne garde pas moins une nature propre, mais dont

(1) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, tome I, p. 464-465 (Alcan, 1923).

la présence se mêle toujours à l'existence plus ou moins nette de ces concomitants conditionnels, ce qui fait d'ailleurs qu'on l'attribue à ceux-ci.

Le conscientiel, tel que nous l'avons défini, existe ici ; et s'il y a affectivité pénible, désagréable, c'est qu'il y a gêne, conflit donc provoqué par les deux consciences antagonistes que nous avons distinguées, celle qui engendre la conscience de l'objectivité rationnelle théorique et la subjectivité d'hétérogénéité concrète se subconscientialisant, par là même, et celle qui donne naissance à la conscience de l'« âme », du psychique en tant que sujet objectif, vu de l'extérieur, en tant qu'intensité contingente du libre arbitre ou variation imprévisible de la vie, et, par là même, à la subjectivité du physique, du corps, au concret matériel se subconscientialisant conséquemment. Or, ces deux consciences ne se forment, comme nous le savons, que de par l'actualisation, jusqu'à un certain degré, selon le développement de ces consciences, d'un ordre contradictoire sur l'autre. Et si l'affectivité, selon notre hypothèse, est d'autant plus présente que la virtualité des ordres logiques est grande, un conflit, entre ces derniers, contiendra d'autant moins d'affectivité qu'il aura lieu entre des virtualités davantage passées vers l'acte. Dès lors, l'affectivité perdra de sa positivité ou de sa pureté douloureuse au fur et à mesure que le conflit s'établira davantage entre des consciences plus développées ; ce ne sera plus que du désagréable, que d'autant plus une simple « tonalité affective » que ces consciences seront plus existentielles, l'affectivité n'étant plus, petit à petit, qu'une sorte d'humidité affective qui imbibe les phénomènes extra-affectifs qui constituent la nature et la structure de l'existentialité conscientielle.

De même, le plaisir ne sera plus l'évacuation de la douleur, mais sera de l'agréable en tant qu'élimination du désagréable.

L'inhibition, donc, du processus que nous avons appelé évolutif ou de la conscience intellectuelle, à n'importe laquelle de ses étapes, grossièrement définies, notamment, par la perception, la mémoire, l'intelligence, etc..., inhibition opérée par le processus antagoniste de causalité physique homogénéisante qui commande, dans le complexe dualistique de l'être humain, la conscience actionnelle, du réflexe à la volonté, permettra l'apparition d'une tonalité affective désagréable, d'une intensité variable selon le degré de cette inhibition comme aussi le degré de développement des consciences en conflit. Mais, dans ce cas, l'étape adéquate de la conscience antagoniste fera son apparition, c'est-à-dire l'étape adéquate de la conscience actionnelle, de celle qui éclaire le moi psychique, le mettant, comme réalité existentielle, au-dessus et à l'abri de ce qui se subconscientialise et cesse de posséder une réalité primordiale, pour la conscience, autrement dit la donnée physiologique. L'affectivité désagréable humectera, à vrai dire, les deux consciences en conflit, mais l'existentialité progressive de la conscience du « corps », de par l'inhibition de sa conscience antagoniste, fera que l'on verra

dans les phénomènes du corps la source et le lieu, bien que très vaguement, comme de juste, d'ailleurs, de cette affectivité désagréable. Ce n'est pas l'âme, le moi profond qui souffre et qui contient la souffrance, mais le corps, la chair, la réalité physiologique de l'être humain. Un bruit, une odeur, une perception quelconque semblent-ils désagréables, qu'immédiatement on croit apercevoir cette tonalité affective dans l'œil, le nez, etc..., en tant que phénomène physique, charnel, en tant que corps subordonné à la réalité, non touchée par ce malaise, du moi psychique.

Gravissons quelques étapes de plus : une fonction mentale plus évoluée, l'association des idées, par exemple, ou, plus même, l'intelligence, se trouve paralysée. Nous éprouverons un malaise que nous attribuerons également au corps, à la réalité physiologique, à la condition, bien entendu, qu'il y ait conflit et non pas régression du pouvoir associatif ou des facultés de l'intelligence au profit de l'action. Seulement, ce malaise, cette tonalité pénible n'est plus, maintenant, aussi bien localisée dans la réalité physiologique : elle est attribuée aux fonctions organiques, aux comportements, aux réflexes, à la volonté, qui passent ainsi vers l'acte et qui, comme tout à l'heure, incitent à considérer la source et le siège de cette affectivité dans cette conscience qui relève du corps, qui fait de tous ces comportements, de toutes ces actions, les instruments d'un moi intime de pure intensité psychique par-dessus le concret d'actualisation ; la conscience intellectuelle, c'est-à-dire, dans notre exemple, ce pouvoir d'association ou bien cette intelligence, tout en se virtualisant d'un certain degré, demeure comme étrangère à cette affectivité.

C'est ainsi que l'inhibition des fonctions vitales, du processus de différenciation évolutive dont relève l'esprit (en tant qu'opération de conscientialisation mnémonique et intelligente de l'objectivité rationnelle et subjectivité subconscentialisante de l'hétérogénéité irrationnelle) se traduit par une affectivité pénible, siégeant dans le corps, dans les besoins organiques, dans les fonctions synthétiques, dans tous les comportements de conservation et d'intégrité, lesquels opposent une résistance et lesquels, en passant à l'acte, engendrent l'affectivité agréable nettement attribuée maintenant au corps et à ses dynamismes, qui sont effectivement le lieu de son élimination.

Inversement, l'inhibition de la conscience actionnelle ou des processus physico-chimiques de causalité conservatrice par la conscience intellectuelle ou vitale, et tant qu'elles sont en conflit, non pas lorsque celle-ci triomphe de celle-là, fait qu'une affectivité pénible est attribuée au moi psychique : subjectivité de libre arbitre instrumental, subconscient hétérogène du conscient fait de réalité objective de permanence et d'identité transcendantes. C'est ce qu'on appelle la douleur proprement psychique. L'élimination de cette affectivité désagréable, évidemment, colore d'affectivité agréable la subjectivité psychique par où elle s'écoule.

Ainsi donc, lorsque nous avons l'impression, illusoire sans doute, que de l'affectivité pénible s'élabore dans nos besoins organiques, dans les fonctions du corps, c'est que les fonctions vitales de différenciation évolutive, allant de la perception à l'intelligence la plus subtile, se trouvent affaiblies, arrêtées, inhibées, épuisées par la pression oppositionnelle des processus de causalité physique qui engendrent les comportements, l'action, la conscience actionnelle, du réflexe aux instincts de conservation les plus variés, aux actes volitionnels les plus souples, processus corporels de continuité rationnelle contre lesquels travaillent les processus vitaux, sur la défaite, l'inhibition desquels la conscience intellectuelle se constitue. On arrive, de la sorte, — par combien de détours et d'interprétations nouvelles ! — aux connaissances intuitives tirées de l'expérience la plus courante et selon lesquelles le développement de la vie, et tout particulièrement l'effort intellectuel, engendrent la nécessité de satisfaire les besoins du corps. Pour tout le monde, le malaise qui résulte de la non satisfaction des besoins naissant du corps est un témoignage de l'épuisement, de la fatigue des facultés vitales, l'intelligence y compris, laquelle, d'ailleurs, ne peut plus fonctionner si ces besoins organiques ne sont pas apaisés. Mais, selon nous, ces besoins se manifestent, deviennent despotiques et exigent leur actualisation, ce qui veut dire leur satisfaction, non pas pour servir le vital, dans son principe spécifique, mais précisément parce qu'ils triomphent ou veulent triompher de lui.

Inversement, l'affectivité désagréable que l'on croit voir dans le cerveau, dans l'« âme », qui semble de nature psychique, provient d'une inhibition de la conscience actionnelle et des processus physico-chimiques de rationalité causale, dont elle est l'expression, par la tentative d'actualisation en retour de la conscience intellectuelle et de ses processus vitaux. Mais il y a malaise, affectivité pénible quand il y a arrêt, inhibition réciproque des deux ordres phénoménaux. Et comme, dans ces oscillations constituant le devenir même, il y a constant passage par ces états de crise, il est naturel que des affectivités plus ou moins désagréables, selon la rapidité avec laquelle cette crise est transcendée, soit par le corps soit par l'âme, soit par l'action soit par l'intelligence, soit par la causalité physico-chimique soit par la vie, se manifestent toujours au sein d'un complexe, tel que l'être humain, en continuel devenir. Mais, à l'encontre de ce que l'on serait tenté de croire, c'est l'échec des tentatives physiques, du corps, le fonctionnement défectueux que lui inflige une conscience intellectuelle, un processus vital ne réussissant cependant pas à l'inhiber suffisamment et engendrant de la sorte la crise, qui permettent l'apparition de cette affectivité pénible, avec ses mille nuances, qui semble siéger dans l'âme ou le cerveau et que l'on appelle psychique. Et l'on rejoint ici encore les données de l'intuition commune ; toutes ces tonalités affectives pénibles et vagues qui envahissent l'âme : lourdeur, fatigue, inquiétude, tristesse sans raison, etc., ont pour cause un fonctionnement

géné des mécanismes organiques : inappétence, constipation, mauvaise circulation, etc., enfin des comportements volitionnels difficiles, la non réussite des tendances actives, de conservation, de synthèse, etc...

Mais aussi, notons-le, la satisfaction des besoins organiques, l'emprise des dynamismes physico-chimiques, du corps, vont-elles à l'encontre de l'intelligence, l'alourdisant, à l'encontre de ce qui fait l'essence même de la vie. Une vie de plaisirs corporels, de sport, d'action, de voluptés sensorielles marque-t-elle un recul de la conscience intellectuelle et de la richesse vitale. Vice versa, une existence de plaisirs intellectuels éloigne de la vie active en même temps que des plaisirs de la chair, des nécessités du corps, des succès joyeux de la volonté. Mais c'est cette dernière existence qui sent le mieux son corps à l'abri des malaises dont il est susceptible : et plus elle constituera de mécanismes vitaux et de développements intellectuels capables de dominer facilement les phénomènes antagonistes actionnels-corporels, et plus ses plaisirs, ses affectivités seront vagues, n'ayant à éliminer que de vagues malaises physiques. Au contraire, l'existence où tente de prédominer l'épanouissement du corps et les tendances volitionnelles engendre une affectivité plus abondante et qui semble siéger dans le cerveau, le psychique, la « vie ». Mais comme l'être humain relève d'un devenir vital où triomphe surtout, nécessairement, son ordre phénoménal conscientiel antagoniste de l'ordre de cette existence, la prédominance de celle-ci est plus difficile : aussi, les crises seront-elles, ici, plus fréquentes, les affectivités pénibles plus nombreuses et plus vives, mais aussi les plaisirs plus aigus. De plus, une oscillation plus accusée de ces deux consciences enrichira le théâtre de ces alternatives d'affectivités agréables et désagréables, tantôt corporelles tantôt psychiques, à vrai dire, toujours plus ou moins physiques et plus ou moins cérébrales.

Mais, à un certain degré plus avancé d'évolution de la conscience intellectuelle, vers les limites du champ de ses succès et là où elle s'intègre dans la cognition, c'est à-dire dans le devenir cognitif aux prises avec un devenir cognitif inverse très développe à son tour, l'affectivité désagréable comme celle agréable, au sein des crises que ce devenir engendre — précisément parce qu'il est un devenir —, sont également de moins en moins susceptibles d'être attribuées soit aux phénomènes physiques soit aux phénomènes psychiques, soit au corps soit à l'âme. Si ces devenirs se heurtent, c'est à-dire si ces consciences entrent en conflit, non pas fragmentairement, non pas de par certaines de leurs facultés, non plus aux lieux de leurs multiples étapes, mais chacune en quelque sorte intégralement, l'affectivité apparaîtra autant au sein des éléments physiologiques qu'au sein des représentations et des idées. Le devenir vital même est inhibé là, et non plus le devenir matériel lequel, comme nous le savons, étant minoritaire, est toujours, jusqu'à un certain point, nécessairement inhibé, puisqu'il y a existence vitale,

être humain vivant. La crise qui s'installe ainsi est celle qui paralyse à la fois l'intelligence et la volonté, plus même, le corps et l'âme, l'ordre causal et l'ordre vital. Et nous arrivons à ces états affectifs qu'on appelle émotion, sentiment, passion.

L'ÉMOTION.

Nous comprendrons aisément, maintenant, d'une part, comment il se fait que l'affectivité émotionnelle ait pu donner naissance à des interprétations aussi diverses : celle des écoles physiologiques ou périphériques, celle intellectualiste, celle par l'action, enfin celle, plus générale, par la notion de tendance, pourquoi chacune d'elles retenait des faits, des lois exactes, en en éliminant d'autres, comment enfin toutes ont raison dans ce qu'elles avancent comme dans ce qu'elles n'acceptent pas, et, d'autre part, pourquoi la véritable émotion, le sentiment et la passion, tout en ayant une origine de caractère cognitif, c'est-à-dire dans ce qui les conditionne, dans la représentation et l'idée, ne sauraient exister sans une perturbation des phénomènes physiologiques, sans ces troubles physiques qui peuvent, à juste titre, être considérés, à certains égards, comme antérieurs aux données émotionnelles et, à d'autres, comme postérieurs.

L'affectivité qui se manifeste dans cet ordre de phénomènes est, en effet, une sorte d'affectivité générale diffusée à travers tout ce qui constitue la structure et la matière, pour ainsi dire, des réalités existentielles, puisque c'est le devenir même, et non plus seulement certaines de ses conscientialités multiples qui le forment, qui se trouve là inhibé. Dès lors, d'un côté, cette affectivité ne pourra jamais être que très, extrêmement pénible, sans jamais revêtir l'aspect de la douleur proprement dite, bien que des points de douleur, des régions plus ou moins dolorifères pourront se préciser dans sa généralité désagréable — puisque cette affectivité est conditionnée, dans ce cas, par le refoulement plus ou moins grand du devenir même — et, d'un autre côté, un antagonisme cognitif — si l'on veut bien se rappeler ce qui engendre, ce que signifie, selon nous, la cognition — présidera toujours à cette crise de devenirs.

La donnée émotionnelle, que ce soit l'émotion-choc ou l'émotion-sentiment, pour l'être humain, sera toujours conditionnée par une crise de l'âme, c'est-à-dire par une contradiction apparaissant dans sa conscience cognitive intellectuelle, dans la synthèse de sa pensée conceptuelle, dans le développement monistique d'identification de sa rationalité, dont la possibilité d'existence réside dans l'actualisation, comme nous le savons, subconsciente et subjective des processus vitaux de différenciation, de changement, etc... Cette conscience est refoulée brutalement dans l'émotion-choc ou progressivement dans l'émotion-sentiment par la conscience de caractère cognitif antagoniste, c'est-à-dire par le devenir physique qui la commande. Mais ce devenir n'est pas suffisamment intense pour

transcender la crise, à son tour, tant qu'il y a émotion-choc, et lorsqu'il la transcende, il donne naissance à ces joies passives qui sont rares dans la vie normale et plutôt, nous verrons pourquoi, du ressort de la pathologie mentale.

Aussi, l'émotion-choc est-elle toujours une angoisse, puisque ce qui la conditionne est toujours une crise. Que se passe-t-il, dès lors ? Comme tout à l'heure, dans la tonalité affective désagréable, ici encore, la réalité émotionnelle douloureuse de cette crise semblera solidaire des perturbations, des variations du corps, des changements organiques. Ceux-ci, effectivement, tentent de passer à l'acte, de par le recul du devenir vital. Ils ne peuvent se maintenir à l'état virtuel ni passer librement, automatiquement à l'acte, puisqu'ils s'arrêtent au niveau de la crise. Mais une certaine actualisation est pourtant là nécessaire. Dès lors, ces variations organiques qui ne sont qu'un certain passage vers l'acte du devenir causal physico-chimique, s'extériorisent en tant que perturbations, hétérogénéités objectives, envahissant le champ cognitif, sans qu'elles puissent toutefois, étant donné l'oppositionnalité du devenir rationnel vital, dépasser l'antagonisme de la crise. Il y aura, ainsi, connaissance d'une perturbation, d'une variation physique, de par une certaine actualisation de l'identité rationnelle qui commence de se subjectiviser et de définir ainsi le moi intime, sans, cependant, de par l'impossibilité de ce devenir de transcender la crise, l'élaboration d'un irrationnel, d'un changement purement objectif, ce qui fait que cette perturbation, cette variation demeure dans le corps, et non pas dans toute la réalité matérielle objective, dans ce qui n'a qu'une existence double, équivoque, pour ainsi dire à la frontière des deux matières, et, en même temps, étant donné le devenir vital qui n'est pas profondément virtualisé mais seulement refoulé de son actualisation dominant le devenir inverse, connaissance d'une réalité conceptuelle, idéelle de rationalité identifiante, à la fois subjective et objective, c'est-à-dire ni tout à fait subjective ni tout à fait objective, au-dessus d'une hétérogénéité, à son tour, ni tout à fait subjective ni tout à fait objective.

De la sorte, donc, l'affectivité de l'émotion-choc aura comme concomitants, d'une part, une contradiction, dans le champ de la cognition, contradiction qui sera l'inhibition de l'intelligence synthétique par une connaissance-intuition de la rupture, de l'irrationalité, du chaos, provoquée par un réveil des processus volitionnels, d'action relevant du devenir physico-chimique qui passe vers l'acte, si bien qu'on aura l'impression que la volonté et l'intelligence, n'étant plus qu'une seule et même chose, subissent le même échec, le même arrêt dans leur dynamisme tendu — ce qui est exact, avec la différence que cet arrêt est provoqué par leur dualité antagoniste — et, d'autre part, une perturbation, un changement physiologique, qui dérive de l'inhibition des fonctions vitales, d'une rupture de l'équilibre que celles-ci s'étaient imposé entre elles et la pression de la causalité physique (la respiration, la circu-

lation, les réactions chimiques, etc... s'arracheront plus ou moins au contrôle qu'exerce sur elles le devenir vital, pour subir davantage l'emprise des lois naturelles ; la perception, la mémoire battront en retraite, devant une recrudescence impuissante des processus actionnels, des réflexes, des instincts de conservation, des efforts volitionnels).

Pour l'individu qui éprouve l'émotion-choc, l'affectivité d'angoisse qu'elle engendre se trouvera répandue aussi bien au sein de cette conscience cognitive de conflit qu'en celui de ce concret à la fois physique et psychique, corps et âme, symbolisé par la notion de corps vivant, en lequel il sentira non plus, comme dans la douleur dite physique, des éléments en lutte, mais on peut dire deux mondes, deux ordres existentiels en lutte, qu'il ne pourra classer ni dans les phénomènes organiques ni dans les phénomènes moraux, qui ne seront ni objet ni sujet, mais les deux à la fois sans être ni l'un ni l'autre... Mais cette émotion-choc ne saurait guère durer, et c'est dans la lutte pour la transcendance de la crise qui la provoque, lutte plus ou moins longue et où un devenir commence par surmonter alternativement l'autre avant d'établir sa domination, que les concomitants de l'affectivité se définiront plus nettement. C'est l'émotion-sentiment qui baignera, désormais, les processus antagonistes tentant chacun respectivement de fuir, d'anéantir la crise par le triomphe respectif de l'un sur l'autre.

On confond souvent l'émotion-choc avec l'émotion-sentiment ; et même ceux qui les distinguent ne s'aperçoivent pas assez que leurs concomitants conditionnels ne sont pas les mêmes. Ainsi, d'après ce que nous venons de dire, l'émotion-choc a sa source dans un conflit cognitif. Mais que signifie, à vrai dire, ce conflit ? Est-ce ce qui se passe dans le champ cognitif qui conditionne l'apparition de cette affectivité d'angoisse ? Oui et non. Oui, si on entend par antagonisme idéal, comme l'enregistre la théorie intellectualiste, le conflit, la crise provoquée par ce qui conditionne les cognitions antagonistes, autrement dit le devenir des phénomènes physiques et celui des phénomènes vitaux. Non, si on ne considère que les données de la conscience cognitive en contradiction, car ce sont, en réalité, les actualisations antagonistes qui engendrent la crise, ce qui s'illumine dans le champ cognitif étant justement ce qui est repoussé vers la potentialisation. Oui encore, si on remarque que les virtualités contradictoires, susceptibles par là de connaissance (équivoque, velléitaire, en germe, puisqu'en état de crise, de contradiction), sont commandées par des actualisations contradictoires inverses, si bien que les mêmes ordres antagonistes se trouvent dans l'actuel-concret et dans le virtuel-idéal de chaque devenir inverse, avec la différence que ce qui est actuel chez l'un est virtuel chez l'autre. Aussi, à cet égard, les termes contradictoires qui entrent en conflit dans le champ cognitif sont-ils les mêmes que ceux qui opèrent ce conflit, mais changés pour ainsi dire de place, de signe. Dès lors, Herbart et Nahlowski ont raison

de considérer que les facteurs essentiels de l'émotion-choc résident dans un conflit des représentations, des idées, c'est-à-dire des ordres cognitifs, bien qu'ils n'aient pas pu préciser et justifier ce conflit, dominés qu'ils étaient par la conception classique d'un monisme rationnel qui ne saurait fournir de source à une contradiction, en sorte qu'il leur fallut, comme nous l'avons vu, glisser dans les explications vitalistes et abandonner, en réalité, l'interprétation purement intellectuelle, logico-cognitive.

Mais ils ont tort de considérer que l'expression physique, les concomitants émotionnels physiologiques résultent de cette émotion que seul l'antagonisme idéal contiendrait (dont elle serait plutôt, selon eux, la conscience).

De même, l'école périphérique, qui confond l'émotion-choc avec l'émotion-sentiment, si, d'un côté, elle voit juste en estimant que sans ses troubles physiologiques l'émotion ne serait rien, affirmation dans laquelle nous découvrons l'intuition juste d'une antécédence de l'inhibition du devenir vital par le développement subit du « corps », de l'ordre physico-chimique le tenant en échec et non, comme elle le soutient gratuitement, le fait que cette émotion ne serait que la conscience de ces troubles corporels, d'un autre côté, elle se trompe quand elle s'obstine à appliquer la même théorie aux émotions-sentiment et à croire que l'émotion continue, sous cette forme, à être postérieure à ses concomitants. La donnée affective s'introduit dans l'émotion-choc à la faveur de cette hypertrophie soudaine du corps dans le complexe vital corps-âme où le corps doit être sans cesse virtualisé, mais ce qui accompagne cette affectivité, lors du passage de cette émotion-choc à l'émotion-sentiment, est postérieur à l'apparition de cette affectivité et à ce qui la conditionne. C'est pourquoi, une recherche plus poussée, un examen plus attentif des genèses émotionnelles n'a pas manqué, comme nous l'avons signalé, de montrer que l'émotion était antérieure à ses expressions, et que c'est elle qui conditionnait (non pas en tant qu'affectivité, mais en tant que crise permettant sa présence) ses manifestations, lesquelles, à juste titre, pouvaient être considérées comme des moyens de décharge. Seulement, nous ne sommes plus là dans l'émotion-choc mais dans l'émotion-sentiment. Celle-là n'a qu'un aspect : l'angoisse, dans la paralysie brusque des dynamismes contradictoires subitement en conflit ; l'émotion-sentiment, elle, a tous les aspects de la transition de l'angoisse à l'affectivité pénible ou désagréable qui s'attarde plus ou moins, et de l'angoisse à l'affectivité agréable, à la joie, au bien-être, etc...

Pour prendre un exemple, on m'annonce brusquement la mort de quelqu'un. S'il m'est cher, j'éprouve une émotion-choc, s'il m'est indifférent, j'accepte le phénomène comme un fait naturel. Qu'est-ce à dire ? Dans le cas où il m'est cher, il fait partie de mon devenir vital, il participe de mon organisation conscientielle et cognitive, selon laquelle je peux différencier, nier, changer subjectivement et connaître, par là même, une causalité identifiante objec-

tive, le phénomène naturel. Par la mort subite de cet être cher, je connais une rupture, une disparition objective, certes, intuitive puisque je ne peux élaborer une connaissance de l'irrationnel, en tant qu'être vivant. Mais est-ce cette intuition-connaissance qui peut permettre l'apparition de l'affectivité d'angoisse de l'émotion-choc que je subis ? Non, si par miracle elle pouvait n'être qu'une cognition pure, dans un sens réaliste du mot. Oui, si dans la possibilité de cette intuition l'on voit le développement, au sein de mon devenir vital, du devenir inverse de causalité physique, si ce fait naturel est vécu, comme tel, en opposition avec l'ordre qui constitue mon organisation vitale. Si je connais la mort, la rupture, le néant, c'est parce que s'actualise en moi, de par la mort de cet être qui participe de mon expérience vitale, le déterminisme, la causalité de cet événement qui vient ainsi refouler les dynamismes qui s'y opposent, en moi. Du heurt, plus ou moins violent, de ces ordres antagonistes naîtra la crise des deux devenirs inverses, crise qui conditionne l'apparition de cette angoisse. Il y aura, dès lors, en moi, un recul des dynamismes proprement vitaux, tels que nous les avons définis, et un excès, pour ainsi dire, de corporalité, de soumission à l'actualisation de l'identification causale des phénomènes physiques, aux lois naturelles. La pesanteur accusera son emprise ; mes jambes faibliront ; je perdrai le contrôle du cœur, des combustions respiratoires, etc., etc.. Tout cela fait partie des conditions qui permettent l'apparition de l'angoisse de l'émotion-choc, constituant l'un des dynamismes qui tiendront en échec, en crise les dynamismes du vital par leur libre passage à l'acte. A ce titre, ces conditions sont les antécédents de l'émotion, de l'affectivité d'angoisse du choc. Simultanément, les consciences cognitives qu'engendrent ces deux devenirs inverses, participant de cet antagonisme, apparaîtront comme incompatibles, contradictoires ; aucune ne pourra plus constituer de vérité, la vérité ne pouvant être que la transcendance du conflit en un monisme logique. Je connaîtrai, dès lors, un continu d'identité objective, de conservation, de permanence battu en brèche, bloqué par le phénomène de la mort, apparaissant dans le champ cognitif comme une non-conservation, une destruction, une rupture, c'est-à-dire comme l'inverse de ce qui fonde ma rationalité. Cette contradiction des cognitions peut également être considérée comme la condition et donc l'antécédent de la présence émotionnelle.

Mais la tristesse, la mélancolie, la peur, les larmes, les gestes désordonnés ou au contraire trop mesurés, la révolte ou l'abattement, etc., qui suivent cette émotion-choc et constituent désormais l'émotion-sentiment, sont déjà des opérations de défense, c'est-à-dire de fuite du conflit et donc de l'émotion-choc, opérations qui n'ont rien, essentiellement, originairement, de pragmatique, de téléologique, opérations qui sont la transcendance même du conflit effectuée par un devenir ou par l'autre.

Ainsi, la délimitation précise entre ce qui précède et ce qui suit l'affectivité émotionnelle est extrêmement difficile à établir ; à vrai dire, il est impossible de dire où commence l'antécédent de l'émotion et où en commence le conséquent. La qualité de l'affectivité peut cependant nous indiquer si nous sommes dans l'émotion-choc ; c'est l'uniformité de l'angoisse, quel que soit l'événement qui déclenche la crise lui donnant accès, qui en est le signe. Mais l'émotion-sentiment rend cette distinction plus difficile. Il y a des émotions-sentiment qui résultent d'une émotion-choc, mais il y en a qui semblent dénuées, dans leur genèse, de cette première phase. Même pour les premières, tant qu'il y a affectivité il y a crise, difficilement transcendée dans le sentiment pénible, en voie de transcendence dans le sentiment joyeux, et, dès lors, il y a des concomitants antécédents et des concomitants conséquents tout au long de leur évolution, même après la phase de l'émotion-choc. Quant aux secondes, les crises qui les déterminent sont parfois si fuyantes, l'antagonisme qui les conditionne se forme et se dissipe parfois si laborieusement qu'il devient de plus en plus difficile d'établir une antériorité ou une postériorité de leur expression. C'est le caractère organisé des émotions-sentiment par rapport au choc émotionnel inhibant toute fonction organisatrice qui peut nous dire si nous nous trouvons dans des complexes de décharge, dans des concomitants de l'affectivité travaillant à la transcendence du conflit ou non.

Mais, là encore, cette tâche n'est pas aisée. Tout sentiment est certes une émotion organisée. La peur, la colère, plus nettement encore, la tristesse et la joie ne sont pas le choc émotionnel de la peur, de la colère, de la tristesse et de la joie. La peur, par exemple, en tant qu'émotion-choc n'est ni active ni passive, ni stimulation des tendances d'arrêt, ni stimulation des tendances d'action. Elle provient précisément du fait que ces tendances antagonistes ne peuvent plus passer à l'acte, que donc l'une d'elles quitte la virtualité dans laquelle la tenait l'actualisation de l'autre, en même temps que cette dernière, tout en perdant du terrain, ne permet pas à l'autre une libre actualisation. De là, la crise. Aussi, lorsque les tendances d'arrêt commencent à gagner du terrain ou lorsque, au contraire, les tendances actives prennent le pas sur les autres, ne sommes-nous plus dans l'émotion-choc, ou plutôt dans l'émotion proprement dite, mais au sein même du sentiment, et l'affectivité de celui-ci aura-t-elle toutes les nuances, par rapport à l'affectivité du choc émotionnel, invariablement d'angoisse, devant laquelle s'évanouissent aussi bien les processus intellectuels (perception, mémoire, intelligence) que les processus d'action (volonté, habitude, réflexe conditionnel, instinct, etc.) ; où l'on voit, une fois de plus, combien l'affectivité pure est une affectivité douloureuse, combien celle-ci prend l'aspect de l'angoisse dans les complexes organisés qui se heurtent, dans le conflit de nos devenir cognitifs,

combien enfin elle ne peut apparaître que de par l'inhibition de ces derniers, l'un par l'autre.

Mais, comme écrit M. Barat : « Dans quelques cas, le choc initial est si faible qu'il peut passer inaperçu, et l'émotion-sentiment se produit tout de suite : c'est ce qui arrive pour les émotions légères ou bien encore pour les émotions profondes auxquelles nous sommes depuis longtemps préparés : mais, qu'il y ait eu choc ou non, l'émotion-sentiment se présente toujours de la même manière, c'est-à-dire comme un état complexe, qui se compose essentiellement de tendances arrêtées, et de tendances en voie d'adaptation et de réorganisation, parfois mêlées d'impulsions comme dans la colère et la peur, toujours accompagnées de modifications organiques diffuses et d'un état de conscience correspondant qui peut être, suivant les cas, agréable, pénible ou mixte » (1). En sorte que, tant que le sentiment subsiste, on peut dire qu'il n'y a qu'une crise intermittente et décroissante, mais qui est tout de même une crise. Crise qui se reforme, plus faible peut-être, crise qui est transcendée, pour se reformer plus faiblement ou plus fortement encore, et ainsi de suite, jusqu'à la disparition du sentiment ou à son paroxysme dans une émotion-choc nouvelle. Dès lors, des dynamismes physiques ou d'action, ou bien des dynamismes inverses vitaux ou intelligents conditionneront ou précéderont l'apparition de l'affectivité, et, d'autres, issus de la même dualité, lui succéderont, conditionnant son élimination par la transcendance de cette dualité, dans la psychogenèse du même sentiment. Combien donc, aussi bien à l'égard de l'émotion-choc qu'à l'égard de l'émotion-sentiment, l'école périphérique et l'école intellectualiste, de même que le simple bon sens, qui croit, à l'encontre de cette première école, que la mère pleure son fils parce qu'elle est triste, alors qu'il faudrait dire que cette mère est triste parce qu'elle pleure, ont, tous, à la fois raison et tort !

Mais c'est, certes, la notion de tendance, laquelle absorbe en elle la notion de corps et celle d'âme, laquelle implique en elle la notion d'un dynamisme passant de la puissance à l'acte, susceptible d'antagonisme, de conflit comme aussi d'une transcendance de ce dernier, qui peut le mieux rendre compte, jusqu'à présent, des expériences affectives. Cette brève énumération des caractères de la tendance est déjà suffisante pour s'apercevoir à quel point cette conception est voisine de la conception que nous nous sommes faits des dynamismes existentiels de toute la réalité logico-phénoménale non affective. Aussi, notre théorie à la fois de la conscience et de la connaissance, fournissant le mécanisme et la réalité concomitante conditionnant la manifestation de l'affectivité et son élimination, trouve-t-elle, dans ce courant de pensée explicative du problème de l'affectivité, auquel, comme nous l'avons vu, se rallient tous ceux qui ne peuvent accepter le parti pris doctrinaire des écoles périphé-

(1) G. Dumas, *Traité de Psychologie*, tome I, p. 463 (Alean, 1928).

riques et intellectualistes, trouve-t-elle, disons-nous, dans ce courant de pensée un terrain d'investigation et d'interprétation qui prépare à notre propre théorie de l'affectivité.

Toute tendance complètement refoulée — et tout le monde est d'accord sur ce point — n'engendre pas ou n'engendre plus d'affectivité ; complètement satisfaite, l'affectivité disparaît également. Cette tendance est le mouvement de quelque chose de virtuel vers quelque chose d'actuel, et rien d'autre ; et ce virtuel et cet actuel, d'une part, ne sont pas et ne semblent pas pouvoir être atteints rigoureusement, et, d'autre part, ne sont rien en dehors de cette tendance même. Bien que ce dernier aspect de la tendance ne soit nulle part précisément explicité, on le sent nettement dans la pensée de tous ceux qui en utilisent la notion, ainsi que nous l'avons déjà vu.

Dès lors, un antagonisme est impliqué dans la nature même de cette tendance. Puisqu'elle n'est jamais qu'un passage du virtuel à l'actuel, c'est donc que quelque chose s'oppose à son actualisation et qu'elle-même possède un dynamisme s'opposant à ce qui la maintiendrait purement virtuelle. Et comme elle cesse d'exister, en tant que tendance à l'état de virtualité absolue ou à l'état d'actualité absolue, c'est donc que cet antagonisme est inhérent à son existentialité et à sa constitution même.

C'est ce qui est contenu, en quelque sorte nécessairement, dans toute conception de la tendance et c'est sur quoi l'on n'a malheureusement pas assez insisté. Une habitude de pensée monistique et réaliste a fait que le conflit des tendances ne fut jamais considéré que comme accidentel, pour ainsi dire, extérieur à la constitution même de la tendance. L'on n'a cependant pas manqué de signaler, comme nous l'avons déjà vu, l'existence d'une tendance d'arrêt et d'une tendance de mouvement (Ribot, etc.), d'une tendance au repos (dont la satisfaction provoque la joie passive, Mignard) et d'une tendance à l'action, desquelles semblent participer toutes les tendances.

Mais, évidemment, faute d'avoir vu dans la tendance même une constitution contradictoire, faute d'avoir vu que, définie comme un dynamisme passant du potentiel à l'actuel, elle impliquait cette constitution contradictoire, elle ne pouvait apparaître que comme nantie d'une finalité, que comme au service d'une entité, en elle-même monistique, essayant de réaliser, à travers des obstacles extérieurs, à travers des incompatibilités et des antagonismes accidentels, en tous les cas extrinsèques, un passage rigoureux à l'acte, un libre épanouissement de son énergie essentiellement une. Ainsi, l'harmonie, la synthèse des tendances n'est pas elle-même une tendance, dont celles-ci relèveraient, et qui triompherait d'une anarchie ou d'une analyse, d'une différenciation des tendances, lesquelles, à leur tour, comme telles, relèveraient d'une tendance plus profonde, constitutivement contradictoire à l'autre, mais serait la possibilité de réalisation, de satisfaction de ces tendances, comme

instrument d'épanouissement d'une réalité dont l'énergie, le principe, l'élan, etc... serait tenu en échec par leur impossibilité de s'actualiser, dans le cas d'un conflit, d'un conflit accidentel, extérieur à ce qui fait leur réalité. C'est ainsi que la notion de tendance se transforme en notion de moyen, d'instrument, et que ce dynamisme de pur passage du virtuel à l'actuel, nécessitant par là même une constitution contradictoire et un conflit existentiel, s'annule lui-même dans le postulat d'un monisme téléologique. Nous savons à quoi ce dernier correspond, et nous comprenons fort bien que la notion de tendance ait fait vite glisser ceux qui ont voulu s'en servir dans une conception où elle disparaissait pour lui laisser sa place. La conscience et la connaissance ne peuvent s'élaborer, en effet, que par la transcendance du conflit ; elles n'éclairent, dès lors, qu'un terme de la dualité antagoniste, ce qui fournit naturellement le monisme. Et, dans le cas d'une investigation au sein de la matière vivante, l'hétérogénéité des tendances, dans leur actualisation vitale mettant en évidence leur harmonie, leur synthèse virtualisée, issue, selon nous, de l'ordre inverse, du corps, de la conservation, de l'élaboration des entités : individu, classe, race, espèce, genre, etc., en dernier ressort, du général identifiant du devenir physique, fait que, comme c'est ce dernier seul que nous pouvons connaître, définissant ce qui seul peut être considéré comme réel, d'après ce que nous savons du mécanisme de la connaissance commandé par le devenir vital, fait que, disons-nous, la notion de tendance ne sera plus que l'image générale du comportement, de la conduite, des processus d'action, tels que nous les avons conçus. Dès lors, nous verrons en ceux-ci une identité, une opération de synthèse, une tendance à l'intégrité, à la défense d'une entité, passer du virtuel à l'actuel, ou du moins vouloir y passer et y réussissant plus ou moins, et, par là même, une possibilité de choix, une liberté tenter de se définir cognitivement — nous savons que celle-ci n'atteint qu'à l'intuition, selon nos conceptions de l'intuition —, en obtenant la possibilité de transformer toute autre réalité en instrument, en moyen, en réalité apparente, modale, au service de ce mystérieux libre-arbitre, de l'épanouissement de sa nature volitionnelle. Et nous avons ainsi la finalité, le monisme téléologique commandant la tendance.

Or, les conséquences de cet abandon de la notion pure de tendance, tout en étant parti d'elle, afin que l'on aboutisse à ce monisme téléologique, sont très importantes pour le problème de l'affectivité étudiée sous l'angle de cette notion.

Tout d'abord, — et c'est là également une des erreurs auxquelles a conduit cette notion de tendance — comme, d'une part, la tendance s'avérait être le mécanisme et la réalité expérimentale de dernier ressort, pour ainsi dire, et comme, d'autre part, l'hypothèse d'une nature propre de l'affectivité et de son existence extérieure et autonome n'avait jamais été émise, la tendance, à titre de

condition indiscutable et dernière de l'apparition et de la disparition de l'affectivité, absorba la nature même de celle-ci.

Tout comme les autres écoles, celle de la tendance intègre, sans la moindre discussion préjudicielle et sans aucun droit, la nature de la souffrance et de la joie dans la nature de cette tendance. Il serait plus juste de dire, cependant, non pas qu'elle effectue cette intégration explicitement, mais qu'elle fait sortir, comme un *Deus ex machina*, la donnée affective des événements de la tendance. L'on reste néanmoins d'accord avec l'expérience en disant que le conflit des tendances engendre la douleur et, qu'au contraire, la suppression de ce conflit permet le plaisir et la joie.

Mais comment cela est-il possible, d'où viennent-elles ces étranges présences émotionnelles ? Voilà ce qui n'est pas facile à expliquer. Toutefois, la tendance s'explique elle-même par le finalisme ; rien de plus simple, dès lors, que d'entraîner l'affectivité là où l'on entraîne cette tendance de laquelle on l'a fait sortir et en laquelle on l'a fait rentrer, comme par enchantement. Et c'est ainsi qu'inévitablement, même un savant de la prudence et de la perspicacité scientifiques d'un Pierre Janet, fut amené à considérer l'affectivité à la fois comme un phénomène vital analogue aux autres (aux phénomènes de l'action et à ceux de l'intelligence, ces derniers se réduisant d'ailleurs, pour lui, à ceux-là), bien que d'une extrême importance, et comme douée d'une finalité, d'une valeur pragmatique qui en fait la réalité modale et instrumentale de quelque fin extra-affective qui la transcende (aussi invraisemblable que cela puisse paraître qu'une chose fût l'instrument d'une autre avec laquelle elle n'aurait rien de commun). Mais rien n'est plus difficile à prouver que l'utilité de l'affectivité. Néanmoins, en tant qu'elle témoigne d'une crise, par son caractère douloureux, et d'une suppression de cette crise, par son caractère agréable ou joyeux, on peut dire qu'elle accompagne, en effet, des mécanismes nocifs ou utiles, dans une classification des valeurs selon un conflit qui doit être évité, et c'est le cas du devenir vital, de tout devenir, comme de la possibilité de la conscience et de la connaissance, définissant le réel et le vrai, ainsi que nous le savons.

Mais, selon nos conceptions, le conflit peut exister sans affectivité ; ce serait lorsqu'il aurait lieu entre dynamismes actualisés. Plus l'antagonisme, en effet, se précise entre les termes davantage virtualisés de la dualité contradictoire de l'existentialité phénoménale, et plus l'affectivité est douloureuse, positive, pure. Plus le conflit, au contraire, s'établit entre dynamismes passés vers l'acte, comme dans les divers degrés de la consécration et des devenirs inverses, plus l'affectivité est diffuse, pâle, rare, moins elle trouve pour ainsi dire de place pour son irruption.

Le degré de douleur de l'affectivité est, à cet égard, le signe d'une constitution élémentaire du devenir ou de cette partie du complexe dualistique en devenir où elle s'insinue. Au contraire, plus son aspect pénible ou son aspect agréable est fin, fuyant, évanescent et

plus les devenirs contiennent de crises s'élaborant entre dynamismes proches de l'acte. Et dans une conscience très intellectualisée, dans un devenir de plus en plus cognitif, l'affectivité tend à disparaître complètement.

Mais nous n'avons pas besoin, de ce fait, d'attribuer aux données affectives quelque finalité, d'en faire l'étrange signal de l'utile et du nocif entre les mains de quelque organisateur énigmatique, qui aurait pu choisir, soit dit en passant, d'autres moyens pour nous prévenir de ce qui est bon ou mauvais. De même, d'ailleurs, nous n'avons pas besoin non plus, faute de pouvoir souscrire à la finalité, de recourir à la non moins étrange notion d'épiphénoménalité, dans une conception mécaniste des phénomènes, pour rendre compte de ces données affectives qui n'ont absolument rien de commun avec la nature de cette causalité quantitative.

Ainsi, la tendance, en projetant souvent ceux qui y font appel — et qui ne sont pas préparés par leur philosophie à en saisir le contenu — dans une sorte de métaphysique de l'action, comme nous l'avons montré tout à l'heure, entraîne à ne voir dans l'affectivité qu'un produit du comportement, de la conduite. Nous en connaissons les raisons principales. Il y en a une autre encore. Et c'est le fait que l'émotion, pour l'être humain dont le devenir vital se forme et évolue de par la constante domination qu'il exerce sur le devenir matériel ou d'action, est conditionnée toujours par une sorte d'insurrection de celui-ci, qui fait que la cause de l'antagonisme réside dans l'accroissement des dynamismes actionnels, commandés par le corps se heurtant au devenir inverse, dont il peut triompher un moment ou qui triomphe de lui. Dès lors, dans le choc émotionnel, l'on verra une valeur de synthèse, d'harmonie, d'identification perdre de sa réalité pour ainsi dire rationnellement en soi et se muer en apparence ou plutôt en mode, anéantissant sa substantialité dans la notion d'instrument, sa vérité dans celle de vérité pragmatique absorbée par ce qui essaye, de la sorte, de se définir comme principe, comme vérité fondamentale, c'est-à-dire précisément par une énergie plus ou moins libre, par une force de nature finalistique. Et comme, dans le choc qui provoque l'émotion, cette tentative passe à l'acte tout juste assez pour commencer à se dessiner et se trouve bloquée par les processus d'actualisation inverses, reculés jusqu'à l'état de crise, de paralysie réciproque, l'on croira saisir, dans les tendances de l'action voulant passer à l'acte et ne le pouvant pas, la seule source de l'émotion. De là à généraliser cette impression et à déclarer toute affectivité inhérente seulement aux comportements, aux conduites, il n'y a qu'un pas. Et c'est ce à quoi s'est adonnée la brillante intelligence de Pierre Janet, comme, d'ailleurs, toute l'école dite de Chicago.

De plus, la satisfaction des tendances, tant que le devenir vital continue d'évoluer et d'exister comme tel, devra être la satisfaction des tendances de ce devenir et non pas du devenir inverse dont relèvent précisément les tendances de l'action ; et la transcendance

de la crise se fera, en fin de compte, par les dynamismes d'actualisation de la différenciation refoulant dans le plan cognitif l'identité, l'harmonie, la conservation. Après donc avoir assisté, dans l'élaboration du choc émotionnel, à l'apparition des tendances de l'action qui mettaient leur identité s'actualisant comme au service d'un pouvoir finalistique de choix, de liberté, nous assistons, dans la transcendance de ce choc, et donc dans l'émotion organisée ou émotion-sentiment, à la transformation de l'hétérogénéité, de la différenciation des tendances en mode utilitaire, puisqu'elles s'effacent, à leur tour, du plan cognitif des réalités objectives, c'est-à-dire des dynamismes virtualisés, plan qu'occupera, comme valeur vraie, l'identité, la synthèse, etc... Dès lors, le principe de choix, de liberté devient par là un instrument au service de ce en quoi se perd son apparence pragmatique. L'on croit, de la sorte, que l'on se trouve toujours au sein d'un seul et même processus d'action, qui commencerait par l'actualisation d'une identité sous le commandement d'une liberté principielle et qui finirait par la subordination de cette liberté ou de cette multiplicité contingente aux valeurs ou principes de synthèse, de conservation, d'identité, etc., alors qu'en réalité il y a là deux opérations inverses, succédant l'une à l'autre. L'affectivité, par suite de cette confusion, semble encore plus solidement ancrée dans la pure action. Le choc émotionnel résulterait ainsi d'une action qui avorte et l'émotion-sentiment d'une action en train de réussir plus ou moins difficilement, ce qui donne le sentiment pénible, ou plus ou moins facilement, ce qui donne le sentiment agréable. Mais, comme nous l'avons amplement montré, les processus de l'action ne doivent pas être confondus avec les processus de la conscience que nous avons appelée intellectuelle et qui sont les processus proprement vitaux, antagonistes de ceux-là. Et quand l'action « réussit », elle donne naissance, selon sa plus ou moins parfaite réussite, à des sentiments ou émotions organisées, c'est-à-dire organisant la fuite du conflit, tout à fait opposés aux sentiments qui résultent de la réussite des processus vitaux ou de l'intelligence. C'est ce qui nous donnera la clef des joies passives et des joies actives, l'explication du fait que ces joies actives sont les plus courantes, sont davantage caractéristiques que celles-là de l'affectivité habitant les dynamismes de la vraie joie, à tel point que l'on a ignoré longtemps l'existence des autres, puisque c'est précisément le devenir vitalo-intellectuel qui transcende le plus souvent les crises qui les forment, et du fait que ces joies passives sont celles qui accompagnent la tendance au repos, le sommeil, enfin, certaines idioties, la paralysie générale, l'agonie. De même, les tristesses passives et actives se comprendront facilement, par là même, ainsi que le fait que la tristesse dépressive ait été davantage considérée comme une véritable tristesse. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Ainsi, pour résumer ce long paragraphe, ce qui ressort des expériences affectives, ce qui reste des critiques apportées aux théories

émises à leur sujet, joint, d'une part, à nos théories de la conscience et de la connaissance, à notre conception de la dualité des devenir existentiels contraires et, d'autre part, à notre hypothèse d'une affectivité à nature propre extérieure à ces devenir, fournissent un mécanisme d'apparition et de disparition, un ensemble de conditions et de concomitants de cette affectivité, qui nous dispense de réduire, ce qui est rigoureusement gratuit, la nature de celle-ci à la nature de ceux-là.

LES SENTIMENTS PÉNIBLES ET LES SENTIMENTS JOYEUX.

LA PASSION.

Le sentiment donc peut être considéré comme une organisation telle d'un complexe à devenir constitutifs contradictoires que de l'affectivité est susceptible de s'y insinuer ou d'y faire irruption, auquel cas le sentiment est pénible, voire douloureux, et trouve son point culminant dans l'émotion, ou bien que de l'affectivité, introduite soit par une crise violente et profonde, soit par une crise violente et superficielle, soit enfin par toute une gamme de petites crises, est susceptible d'une élimination, plus ou moins rapide, plus ou moins laborieuse, auquel cas le sentiment est agréable, joyeux et trouve son terme dans la disparition de toute présence affective, dans un état de vide affectif.

Cette organisation est celle engendrée, pour la première catégorie de sentiments, pour les sentiments pénibles, par un refoulement du dynamisme qui occupe, pour ainsi dire, l'actualité, au moyen du dynamisme antagoniste quittant la virtualité dans laquelle le tenait la pression du passage à l'acte de l'autre, comme si, le champ de l'actualité ne contenant plus que des réalités non-affectives plus ou moins virtuelles, de l'affectivité, plus ou moins riche, pure, pouvait s'y glisser. Remarquons, ici, ce point extrêmement important que le refoulement des réalités non-affectives, du dynamisme occupant l'actualité n'est pas opéré par l'affectivité, mais par ce qui est susceptible de lui être contradictoire, c'est-à-dire par la réalité non-affective du dynamisme antagoniste. De la sorte, nous ne tombons pas dans un conflit entre l'affectif et le logique, c'est-à-dire l'existentiel, le non-affectif, ce qui serait inacceptable, deux natures aussi radicalement étrangères ne pouvant ni s'appeler ni s'exclure, mais rien que s'ignorer. Toute crise est un conflit entre ce qui est constitutivement contradictoire. Une douleur n'est contradictoire de rien, en elle-même, comme nous l'avons déjà observé ; elle n'est pas le contraire de ma jambe, de mon concept de dent, etc..

Pour les sentiments agréables, l'organisation du complexe est celle qu'engendre le passage à l'acte de l'un des facteurs dynamiques de sa dualité antagoniste sur le refoulement de l'autre, si bien qu'au fur et à mesure que la virtualisation double et réciproque de la crise est transcendée, le champ de l'actualité se peuple

d'existentialité, comme réalité conscientielle et cognitive, sur l'élimination de l'affectivité. On nous objectera ici, peut-être, que tout sentiment joyeux n'est pas forcément précédé par une crise. A quoi nous répondrons que les sentiments de joie sont parfois précédés par une crise nette, laquelle est une émotion-choc aussi angoissante, aussi douloureuse que celle des émotions-choc destinées à s'organiser en émotions-sentiment de tristesse, de désespoir, etc.. Mais l'émotion-choc est, dans ce cas, la destruction d'un équilibre (dissymétrique, puisque symétrique, pour l'être humain du moins, ce serait la crise affective même, ses termes antagonistes ne pouvant se maintenir comme tels que de par une certaine virtualisation réciproque) qui permet une organisation de virtualité et d'actualité plus grande encore. Ainsi, le devenir vital, bloqué à un certain degré de passage à l'acte, peut être inhibé pour mieux sauter, pourrait-on dire, comme lorsqu'on vous annonce une bonne nouvelle. Mais cette inhibition peut se faire par petites secousses, auquel cas il y aura sentiment joyeux en apparence sans crise, en réalité avec toujours des antécédents de gêne, de malaise, de petites crises. Ce sont ces sentiments agréables qui sont les plus fréquents, et les plus pâles aussi. Les sentiments de joie intense, résultant toujours soit d'une émotion-choc, d'une angoisse, soit de la disparition d'un sentiment pénible très pesant (la sortie de classe des collégiens, la libération du prisonnier, la fin d'un lourd labeur, d'une inquiétude obsédante, etc., etc.), sont relativement plus rares, n'accompagnent pas notre existence de chaque minute. Mais aussi indépendant et original que paraisse un sentiment de bien-être, de plaisir, de joie, aussi pâle qu'il puisse être, il est toujours mêlé, même au cours de son développement euphorique, de sensations pénibles. Ce sont même les triomphes multiples d'une multiplicité d'obstacles de toutes les nuances et de toutes les grandeurs qui tapissent tout sentiment de plaisir, quel qu'il soit.

Il en va de même, bien qu'en sens inverse, du sentiment pénible. Si dans le sentiment agréable un discontinu de conquêtes successives forme la trame du sentiment, en dehors de laquelle le sentiment cesse comme tel, dans le sentiment pénible un discontinu de défaites successives, pour ainsi dire, en constitue le fondement. Le sentiment pénible est un acheminement vers la crise. Mais si celle-ci n'a pas lieu, si elle n'est pas atteinte — et elle peut l'être brutalement comme progressivement —, des tentatives de conflit peuvent se dessiner — lesquelles peuvent encore intervenir après l'émotion-choc, si celle-ci a déjà eu lieu —, des tentatives en voie de régression ou des tentatives en voie de progression, et c'est le sentiment, l'émotion-sentiment dont les crises de plus en plus précises, par exemple, s'élaborent sans parfois aboutir à l'émotion-choc, c'est-à-dire à l'angoisse incluse dans une paralysie réciproque des devenirs inverses.

Aussi, en résulte-t-il que des instants de bien-être, de volupté, de répit agréable, etc., doivent coexister avec les instants douloureux,

dans tout sentiment pénible, puisqu'il y a des actualisations qui font que le conflit ne peut être atteint et dont précisément l'inhibition successive, plus ou moins rapide et plus ou moins profonde, constitue ce sentiment pénible même, et c'est ce que constate l'expérience la plus courante, de même qu'il y a toujours, comme nous le disions tout à l'heure, des sensations pénibles dans toute joie.

Ce sont ces innombrables dosages des facteurs antagonistes avançant vers leur inhibition réciproque, en état de crise, ou vers la transcendance de celle-ci, qui forment le nombre si varié des sentiments. Essayer donc d'en trouver d'élémentaires, comme on l'a fait, de les classer, en cinq, six, etc... espèces (peur, colère, tristesse, joie, etc...), c'est se livrer à une opération de fausse simplification, de conceptualisation grossière. Une peur n'est jamais la même et n'est jamais la peur : elle est faite de mille malaises, plaisirs mêmes, angoisses, voluptés de décharge, etc. ; et l'élément pénible ou l'élément de plaisir qui s'y trouve est toujours de même nature, bien qu'accompagné de réalités non affectives extrêmement diverses, bien que d'une intensité comportant tous les degrés. La description concrète des sentiments est du ressort de l'œuvre littéraire, plus généralement de l'activité esthétique.

Si l'on veut, tout de même, trouver une classification générale des données affectives, à notre sens, ce ne peut être que celle qui distingue entre affectivité pénible, de la douleur la plus nette, dite physique, aux douleurs morales, à l'angoisse, à l'inquiétude, au désagréable, etc., et affectivité agréable, du plaisir le plus aigu ou le plus vague aux joies les plus fortes et les plus subtiles, indépendamment des concomitants extra-affectifs qui leur donnent un nom et qui permettent leurs diverses localisations. Mais, là encore, la classification est difficile et factice, car une affectivité qui n'est pas une douleur pure, et celle-ci est très rare, sinon impossible rigoureusement parlant pour l'être humain, quelle que soit son intensité, est une affectivité désagréable mêlée d'affectivité agréable, puisque c'est une affectivité à la fois envahissante et plus ou moins refoulée, ce qui fait le caractère propre du sentiment pénible ; de même que l'affectivité agréable et joyeuse est une affectivité qui, en tant qu'elle demeure, pendant le temps que dure son élimination, comporte du pénible, du désagréable.

Et nous comprenons maintenant, d'autre part, pourquoi l'aspect désagréable et agréable est plus général, plus répandu, dans ce qui constitue l'existentialité de l'être humain, que l'aspect douleur, c'est-à-dire celui de la pureté la plus grande et de la valeur la plus positive de l'affectivité. L'être humain est un complexe de deux devenir inverses ; ce sont ceux-ci qui se heurtent en lui, déterminant ses crises et leurs transcendances. Et comme ces devenir, chacun de leur côté, contiennent des actualisations plus ou moins poussées, l'antagonisme ne pourra déterminer en chacun d'eux qu'un recul simplement vers une actualisation moindre, si bien que l'état de virtualisation rigoureuse et réciproque entre leurs

termes contradictoires, qui permettrait la présence, dans le champ de l'actualité, de l'affectivité la plus pure, est impossible. Aussi, plus les devenirs seront-ils évolués, chacun de leur côté — et pour que l'un s'élabore il faut que l'autre lui offre, pour ainsi dire, l'obstacle adéquat, en sorte que le développement du devenir vital, par exemple, implique celui du devenir matériel —, et plus l'affectivité passera du douloureux au pénible, du pénible au désagréable, enfin à cette affectivité extrêmement subtile des réalités cognitives rationnelles, le malaise, notamment, d'un problème scientifique qui n'a pas encore sa solution, d'une chose qui ne s'explique pas.

Mais, par là même, étant donné justement qu'il y a devenir, une vacuité affective rigoureuse n'est pas non plus possible : il y a toujours de l'affectivité positive et négative tant qu'il y a devenir, puisqu'il y a ainsi constamment crise et transcendance de la crise, et que l'actualisation absolue d'un ordre sur la virtualisation absolue de l'ordre antagoniste est impossible. La nature contradictoire de ce qui s'actualise fait qu'aussi loin que cette actualisation progresse, elle s'opère toujours sur son antagoniste virtualisé, en sorte que l'actualisation ne peut jamais être rigoureuse et que, dès lors, une affectivité de plus en plus fine baigne le complexe à dualité contradictoire, mais ne disparaît pas.

Il y a, de par tout devenir, en tant qu'il se développe, élimination de l'affectivité, mais élimination indéfinie, asymptotique. L'affectivité désagréable est ainsi subtilisée de plus en plus ; mais l'affectivité joyeuse est également, par là même, de plus en plus pâle.

Nous avons, ainsi, une série de sentiments de plus en plus cognitifs, les plus riches en affectivité cédant la place aux plus pauvres, selon le développement du devenir, c'est-à-dire de sa cognitivité de plus en plus grande.

Mais la paralysie, suivie de l'inhibition d'un devenir par l'autre, peuvent conduire à une régression de cette échelle sentimentale. Il peut y avoir, pour l'être humain, développement du devenir matériel (corps, conscience actionnelle, intuitivité) jusqu'à une étape de ce devenir bloquant l'étape qui la domine et engendrant une crise à ce niveau. Il y aura, ainsi, des conflits plus ou moins cognitifs ou plus ou moins consciencieux. Mais il peut y avoir régression plus profonde encore du devenir vital, de façon à ce que plusieurs étapes soient inhibées et engendrent des crises.

Les processus vers ces crises constituent les divers sentiments pénibles du plan conceptuel le plus évolué au plan consciencieux le plus élémentaire. Et ce sont ces sentiments passifs dont relève la tristesse passive ou proprement dite, la plus répandue de toutes.

Au contraire, la transcendance, par le devenir vital, de ces conflits formera la gamme des sentiments joyeux ou des joies dites actives, qui sont les joies les plus normales, les joies proprement dites.

Mais, les processus actionnels, de conservation, de repos, en vue de la synthèse, du non-changement (réflexes, instincts, habitudes, volitions, etc., fatigue, sommeil) pourront passer parfois, plus ou moins longuement, plus ou moins despotiquement à l'acte, pour transcender une crise que le devenir vital ne peut dominer ; nous aurons là les sentiments agréables passifs, dont la joie dite passive, de laquelle Mignard disait qu'elle est la satisfaction de la tendance au repos, représente le mieux — parce que surtout plus fréquente dans les états pathologiques — la forme typique.

D'autre part, et par là même, l'inhibition du devenir qui engendre cette transcendance joyeuse, de par donc un commencement d'actualisation du devenir vital, provoquera ce processus d'évolution vers la crise qui déterminera ces tristesses dites actives, au moyen, cette fois-ci, de l'inhibition des processus actifs, lesquels se défendront, continueront de subsister avant que d'aboutir à une crise paralysante, si bien que des comportements volitionnels, instinctifs, réflexes (conditionnels ou bruts) occuperont encore quelque champ d'actualisation régressive, quelque concret dynamique baigné d'affectivité douloureuse. Au contraire, dans la tristesse passive ou proprement dite, il y a inhibition des processus vitaux de changement, dans le plan des actualisations, et affaiblissement par là même de la conscience intellectuelle (perception, mémoire, intelligence plus paresseuse) ; l'esprit, dit-on, flotte mélancoliquement deçà et delà, sa résistance est moindre au succès des comportements antagonistes ou des processus d'action, telle que nous avons défini celle-ci, en sorte que les conduites de « relâchement », qui sont des conduites de conservation, de non-changement, des opérations s'opposant au dynamisme de variation, de transformation, c'est-à-dire précisément les fonctions d'inertie engendrant la monotonie, le pareil, etc., tentent d'occuper, et y réussissent en partie, le plan des actualisations, en sorte que l'action ne se manifeste plus par la volonté, laquelle n'est telle que de par ce qui lui résiste, mais par une passivité qui est le passage à l'acte du dynamisme d'identité ; passivité, dynamisme d'identité, monotonie, pareil, « déjà vu », qui sont inondés progressivement d'affectivité pénible, au fur et à mesure que leur passage du potentiel à l'actuel rapproche davantage le devenir de sa crise.

Il y aura, ainsi, une subjectivité de monotonie ou de passivité douloureuse devant une conscience éclairant, créant une succession de choses évanescences, sans lien, irrationnelles, provoquant un rêve éveillé (l'homme triste rêve), enfin le délire. Ici, délire-cauchemar qui, au fur et à mesure que la mélancolie augmente, se présente davantage tel un mélange, une coexistence inconciliable de rationalités et d'irrationalités d'une objectivité saisie comme telle par une subjectivité de pure angoisse, puisque les actualisations plus ou moins développées et plus ou moins inhibées réciproquement, dans cette crise, échappent à la conscience et à la connaissance, se subscientialisent dans le connaissant, selon la loi des

actualisations que nos théories de la conscience et de la connaissance ont mise en évidence.

Mais il y a le délire-extase, béatitude des joies passives qui sont engendrées par les mêmes processus que ceux de la tristesse passive ; seulement, dans ce cas, ces processus ne s'acheminent pas vers la crise, ils la transcendent, en partant de cette crise afin de la supprimer. Dans ce cas, l'immobilité, le non-changement, l'actualité où réussissent les conduites de conservation constituent une subjectivité baignée d'une affectivité agréable, d'une volupté d'autant plus vives que la crise a été plus profonde, devant une conscience qui illuminera une objectivité de temporalité destructrice, les symboles de l'évanouissement de toute forme, de toute chose, en un mot, la principalité intuitive du rien.

Bien que ces états relèvent plutôt de la pathologie mentale et soient plutôt rares dans un devenir humain que nous appelons normal, toute joie, toute satisfaction, tout sentiment de bien-être résultant de la réussite d'une opération volitionnelle, d'une série de succès actionnels — des comportements consciencieux aboutissant à la fatigue (se rappeler le sens que nous donnons à ce mot) ou au sommeil jusqu'aux comportements cognitifs déductifs, éthiques, de réalisation d'un plan, d'un but quelconque — participent de ces manifestations affectives. Il y a toujours, là, plus ou moins clairement, une subjectivité de synthèse, de conservation, de totalisation, riche d'affectivité agréable, et une conscience de rêve, vision d'une temporalité de choses en transformation et en évanescence revêtant l'aspect objectif, du moins extérieur, défilant devant un observateur de plus en plus pure félicité. Que cela est à l'opposé de ce qui se passe dans le complexe qu'habite la joie active ! La subjectivité est ici une hétérogonéité, un changement euphorique, une découverte incessante et joyeuse de choses nouvelles, qui va jusqu'à cette célèbre *friesche Wissenschaft* de Nietzsche, une temporalité vécue, et non aperçue, de plaisir, des variations voluptueuses devant un univers objectif dont on saisit de mieux en mieux la rationalité, l'identité, au sein d'une conscience intellectuelle dont la perception, la mémoire, l'association des idées, l'intelligence, en un mot, les fonctions intellectuelles s'aiguisent, se précisent avec le progrès des actualisations subconscientes baignées par cette affectivité joyeuse.

Pareillement, dans la tristesse active, la subjectivité sera le même flux d'hétérogonéités semi-conscientes, mais riche, cette fois, d'affectivité pénible, et la conscience éclairera la même objectivité de « réalité » (terme ici opposé au « rêve »), c'est-à-dire de rationalité d'identité cognitive. Mais l'affectivité, au sein de ce sentiment, se détachera progressivement de la subjectivité au fur et à mesure que ce sentiment se rapprochera de l'angoisse de la crise ; et, simultanément, une objectivité d'identité et un effort intellectuel de perception d'association d'explication inductive (du particulier vers le général) se heurteront à une irrationalité objective, à une fuite

de l'objet, à une dissociation que l'on essaye de dominer, à une descente continuelle, que l'on veut éviter, vers l'hétérogène, (du général vers le particulier), ces deux ordres inverses se tenant réciproquement en échec.

Mais ce sentiment, cette tristesse active est fort rare, et du domaine de la pathologie, comme également la joie passive, puisque, dans le devenir vital, la tristesse passive et la joie active seules correspondent aux conflits normaux, naturels. Pour qu'il y ait, en effet, tristesse active, il faut que le devenir matériel se soit installé et se développe sur le devenir vital, et qu'alors son refoulement engendre l'organisation de cette tristesse. De même, pour que la joie passive s'élabore il faut que le devenir actionnel ou physico-chimique, matériel, du corps passe à l'acte, et c'est là le commencement des processus de la mort. C'est pourquoi, ces joies sont surtout fréquentes dans l'idiotie, la paralysie générale, enfin l'agonie et, dans le plan de la cognition, dans une attitude mystique négatrice de la science, dans une extase intuitive de par laquelle on fuit « notre univers », l'univers du devenir vital et de la connaissance inductive, pour s'abimer dans un rêve d'anéantissement de toute chose...

Nous comprendrons donc mieux encore, maintenant, comment les concomitants non-affectifs d'un sentiment peuvent être à la fois expression-décharge ou effet et expression-recharge ou cause, si l'on peut dire de l'émotion. Mais il faut reconnaître que plus une émotion se change d'émotion-choc en émotion-sentiment, et plus le contenant non-affectif de l'affectivité joue le rôle de « décharge » de l'excitation — en tant que celle-ci est le conflit le plus favorable possible à l'intrusion des données affectives —, de dispositif, d'organisation susceptible d'éliminer cette affectivité. A cet égard, il y a donc davantage d'« expression-décharge », par où s'écoule l'affectivité, dans le sentiment joyeux que dans le sentiment pénible.

Mais, que ce soit dans un sentiment qui ne procède pas d'une émotion-choc, qui avance seulement vers la crise émotionnelle, sans même jamais l'atteindre, ou dans un sentiment succédant à cette crise, il y aura toujours, avec une infinie différence de degré, bien entendu, des expressions-cause et des expressions-effet, des dispositifs conditionnant la présence de l'affectivité et des dispositifs conditionnant son absence, son élimination. Aussi, combien est-ce délicat, difficile d'opérer une décharge émotionnelle, de soulager quelqu'un d'un sentiment de tristesse, de provoquer un sentiment de joie ! Lequel d'entre nous ne s'est pas posé la question, en se rendant auprès d'un être qu'une grande douleur vient de frapper, de savoir s'il fallait lui en parler ou bien glisser sur le sujet du drame, s'il fallait laisser couler ses larmes et pleurer avec lui ou bien les inhiber par une conversation variée, une attitude de vigueur, voire même de cynisme thérapeutique. Et, bien souvent, en voulant consoler, on accuse la souffrance ; en voulant égayer, on tue la joie. C'est que pour délimiter les processus expressifs qui

conditionnent l'apparition de l'affectivité de ceux qui conditionnent son élimination, il faut non seulement avoir suivi l'histoire, pour ainsi dire, de cette émotion, mais connaître le tempérament, la structure du complexe des devenirs antagonistes de l'individu, de l'être humain en proie à tel ou tel sentiment. En gros, certes, le plus élémentaire bon sens possède certaines techniques intuitives de décharge. « Il ne faut pas se laisser aller, dit-on, il faut se secouer, etc., etc... » ; et, sans aucun doute, la parole, le discours (dans lequel rentrent non seulement la parole, mais les cris, les rires, les signes explicatifs, les gestes, etc.), en tant qu'ébauche, que commencement d'exécution, qu'actualisation schématique devançant le passage à l'acte même, est-il, ici, de la plus grande utilité, soit pour déclencher l'émotion, pour intensifier la douleur, soit pour en favoriser la disparition.

On a dit souvent, cependant, qu'un sentiment très fort, une passion surtout, s'emparait des moyens extra-affectifs de la conscience et de l'esprit pour les faire siens, pour alimenter et consolider sa présence. C'est là, évidemment, un point de vue que notre conception de l'affectivité ne saurait défendre. Tout se passe — et nous avons vu que cette théorie demeurerait seule possible après l'examen des conceptions induites de l'expérience affective — tout se passe entre les devenirs, les consciences, les ordres logiques antagonistes : la crise, leur conflit, ainsi que sa transcendance ne sont et ne peuvent jamais être opérés que par eux, une virtualisation réciproque laissant le champ de l'actualisation libre à l'intrusion de l'affectivité extérieure, alors que l'actualisation d'un terme sur la virtualisation du terme antagoniste l'élimine, lui ferme tout accès, asymptotiquement, peut-être, croyons-nous.

Un sentiment très tenace, chronique, envahissant toute la réalité d'un être humain, par exemple, c'est-à-dire ce qu'on nomme une passion, n'est, ainsi, qu'une émotion organisée, qu'un agencement des données logiques contradictoires, des consciences inverses dont la crise ne peut être évitée, transcendée. Qui n'a pas remarqué le discontinu, la périodicité des points culminants d'une passion ! La passion avance et se maintient par crises, crises le plus souvent manifestes, parfois sourdes, lancinantes, mais qui reviennent inéluctablement. Les mécanismes expressifs qui mènent à ces crises, soit par la conscience actionnelle soit par la conscience intellectuelle, précèdent, certes, et conditionnent son affectivité, ce qui peut faire croire qu'ils sont au service de la passion. Mais le même sens commun qui découvre une ingéniosité, une activité rationnelle des plus compliquées aux ordres de cette passion, se rend compte, d'un autre côté, de sa fatalité, même en quelque sorte de son extériorité et de l'impossibilité dans laquelle on se trouve de lui échapper. L'on aspire à s'en débarrasser, l'on sent que ce qui constitue la réalité existentielle de notre univers est fait pour vaincre la crise chronique de cette passion, qui nous enchaîne, et l'on n'y parvient pas. Aussi, la passion est-elle toujours douloureuse, bien que précisément,

par suite des crises intenses et nombreuses qui la forment, elle possède également des voluptés, des joies âpres, des béatitudes violentes, en rapport avec la transcendance éphémère de ces crises. Mais l'affectivité de base, la note dominante d'une passion, c'est le tourment, l'inquiétude, la souffrance, souvent autant physique que morale. Il n'existe pas de passion bienheureuse. L'amour idyllique, le mysticisme le plus extatique qui n'auraient pas comme couleur générale la souffrance, ne constitueraient pas une véritable passion. Cela se comprend aisément : l'affectivité joyeuse, comme nous le savons, n'est que l'affectivité qui s'élimine par la transcendance de la crise. Or, la passion se caractérise par l'impossibilité d'opérer cette transcendance, par le despotisme harassant et finalement destructeur du conflit. Destructeur, dans ce sens qu'à bout de forces, le devenir vital ne pouvant plus ni le vaincre ni demeurer sur place, le devenir matériel, les processus de la mort passent à l'acte pour le transcender, à leur tour.

Une passion donc, en tant que sentiment qui s'incruste, qu'émotion qui s'organise et qu'on ne peut dominer, ne peut être, pour l'être humain, qu'engendrée par le passage à l'acte du devenir inhibant le devenir vital.

Nous avons vu que des sentiments désagréables pouvaient être provoqués soit par inhibition de la conscience vitalo-intellectuelle, soit par inhibition de la conscience actionnelle du corps, et que la décharge, c'est-à-dire la suppression du conflit, pouvait s'opérer soit par l'une soit par l'autre de ces consciences, donnant ainsi naissance aux divers sentiments de joie, passifs ou actifs. Il n'en est pas de même, en ce qui concerne la passion. Un sentiment pénible qui se transformerait en passion par le refoulement du devenir actionnel-matériel n'est pas possible, étant donné que ce devenir, pour un être vivant, n'est pas le devenir dominant, qu'il est déjà refoulé, puisqu'il y a vie. Au contraire, un sentiment envahissant tout le devenir, par son processus de crise, est possible de par un refoulement du devenir vital.

Aussi, n'y a-t-il pas de passion en quelque sorte déductive, de la déduction, du tempérament volontaire, de l'instinct de conservation du corps ; il y a, dans ce devenir déterministe, des psychoses, mais non point des passions. Des sentiments, c'est-à-dire des émotions organisées, peuvent être engendrés par des processus partiels conscientiels, — non par tout le devenir, ce serait impossible, on se trouverait là au sein de la matière dite inanimée — relevant du devenir minoritaire du corps et de la conscience actionnelle, processus passés, sur certains plans, vers l'acte assez solidement pour qu'ils provoquent la nécessité douloureuse de leur « apaisement », ce qui constitue, croyons-nous, le propre du vice. Le vice est monotone, identique à lui-même et d'une structure telle qu'il élimine la souffrance par une béatitude passive, par des joies de nature extatique, somnifère, etc. Le vice est stupéfiant, habituel et toujours, pour l'organisation vitale, partiellement localisé, avant d'envahir, par le

processus du corps ou de la mort, de l'ordre déterministe de la matière physico-chimique dont il relève, tout le devenir vital, auquel cas celui-ci cède la place à celui-là, et c'est la disparition de l'être vivant.

Au contraire, la passion est l'apanage de tout le devenir et, pour l'être humain donc, de tout son devenir vital. Elle est une résistance puissante, forcenée à ce qui s'oppose au dynamisme de cet ordre vital. Elle est le signe d'une existentialité doublement forte : de par l'ordre vital et de par l'ordre inverse, de causalité physique, lequel doit être, à son tour, assez fort pour tenir l'autre en échec et empêcher l'organisation de décharge qu'il élabore.

Aussi, est-ce l'amour, cet ensemble de sentiments multiples provoqués par le grand drame du corps et de l'âme, qui fournit le terrain le plus propice à la passion. On peut dire que tout amour est, aussi petit ou aussi subtilement dissimulé ou transposé qu'il soit, de caractère passionnel. L'amour, tant qu'il demeure comme tel, avant qu'il ne se transforme en un rythme de satisfaction aisée, méthodique, auquel cas il cesse d'exister, est toujours un tourment et une insatisfaction, une soif qui ne se désaltère un moment que pour se faire plus cuisante encore. Et, d'autre part, c'est un dynamisme d'actualisation de la rupture, du changement, du temporel hétérogénéisant, d'arrachement à la gaine synthétique de l'individu, de l'espèce, etc., à la prison spatiale, au déterminisme identifiant du corps qui encerclent le devenir vital, sur lesquels, du reste, travaille et opère ce devenir, dynamisme d'actualisation de la liberté, de l'indéterminisme, de l'irrationnel, qui provoque, comme l'a montré notre théorie de la conscience, une conscience, au contraire, de l'harmonie, de l'identification. Aussi, l'amour en tant que passion, c'est-à-dire l'amour dans son essence même, est-il à la fois l'insatisfaction ou la satisfaction éphémère et difficile de ce subconscient de négation dynamique hétérogénéisante, de liberté centripète et celle de cette conscience de fusion, d'identification. Dans sa conscience, l'amoureux souffre de sa solitude, c'est-à-dire de son hétérogénéité par rapport à ce qui lui semble susceptible d'opérer l'interpénétration la plus haute, souffre de ne pouvoir rationaliser, de se voir inhibé par l'incompréhension d'autrui, autrement dit par ce qui échappe et se refuse à son désir d'identification. Mais cette souffrance provient de ce que précisément il ne peut pas faire passer à l'acte son devenir vital de développement hétérogène, d'évolution aveugle, d'anarchie, de contingence, de pure intensité temporelle, etc.. Dans l'objet visé par son amour, dans la femme notamment, il rencontre justement ce refus, cette virginité, cette pudeur, cette esthétique rationnelle — l'équilibre des formes, la rondeur qui encercle, l'harmonie passive, etc. — dans quoi il sent, dans quoi son subconscient ressent l'emprise de la rationalité d'identité, du déterminisme, au fond, de la mathématique conservatrice de l'ordre physico-chimique, et cela au sein de la matière vivante, de son propre devenir. Ce qu'il tentera, pour apaiser son désir, sa

souffrance, car c'est son propre corps qu'il fuit, car c'est contre son propre déterminisme qu'il s'insurge, par là, c'est de perturber, de détruire cette harmonie, d'introduire au sein de ce devenir vital, sur lequel le devenir inverse obtient un tel empire, les éléments de la différenciation, de la fécondation, de la multiplication, du développement aveugle de l'hétérogène passant à l'acte. La femme, à son tour, par exemple, subissant la coexistence pénible de ces deux devenirs, appelle l'homme, en elle, pour l'arracher à la crise dont elle est le siège charnel, et donner des impulsions nouvelles à ses processus d'évolution vitale. C'est cette constitution de la femme, plus nettement dualistique que celle de l'homme, qui fait qu'elle est plus riche d'affectivité que celui-ci, qu'elle est davantage prédisposée à l'amour-passion et que, d'autre part, si l'homme ne lui vient pas en aide, la spatialité et l'automatisme l'envahissent, petit à petit, avec leur odeur de mort. Qui n'a pas remarqué, en effet, l'évolution des « vieilles filles » vers des états anguleux, maniaques, vers des attitudes volontaires, tranchantes, disons, schizophréniques, avec le dessèchement affectif de la virginité sénile ? Le vieux garçon, également, se rapproche de ces états, bien qu'à un moindre degré : la manie, les habitudes, le manque de souplesse s'accusent dans sa réalité vécue, dans le champ des actualisations de ses dynamismes, qui est celui du « même », du non-changement ; et, simultanément, autant cette vieille fille que ce vieux garçon s'abîment de plus en plus dans un rêve intérieur, dans une réalité conscientielle de rêve, comme le prévoit, d'ailleurs, et l'explique notre théorie de la conscience.

Il n'est pas étonnant, dès lors, comme nous allons le voir au chapitre suivant, que cette insatisfaction de laquelle la passion a disparu conduise si souvent aux états morbides, aux diverses psychoses. Mais si l'insatisfaction totale, la fuite des crises qui fondent l'amour conduit à un empire de plus en plus grand des actualisations des processus spatialisants, au sein du complexe vivant, la satisfaction totale dessèche également ; elle permet une actualisation trop libre du vital ; l'hétérogène évolutif devient de plus en plus subconscient sous une conscience d'une rationalité de plus en plus aisément identifiante, où tout se fond dans la même objectivité positive, dans la même foi en l'existence des lois déterministes du monde extérieur, où plus rien d'irrationnel, d'imprévisible n'existe, où « tout est dans tout », etc. ; et si cela s'exagère, cela peut conduire à ces psychoses inverses de celles de tout à l'heure, dont nous parlerons plus bas. Et nous voyons ainsi la signification philosophique de l'amour, en tant que passion : il représente la double poussée d'actualisation des deux devenirs inverses, afin que l'existentialité, afin que le logique même, qui est fonction de la dualité antagoniste de ses principes constitutifs, ne s'anéantisse. Il représente, aussi, de par ses crises, la possibilité d'intrusion des présences affectives. Mais, évidemment, plus le conflit de l'amour s'opère entre devenirs développés, actualisés, plus l'affectivité est pauvre, rare, subtile ; mais

aussi, d'un autre côté, plus les inhibitions réciproques sont susceptibles d'imprimer une profonde régression, de part et d'autre, et plus la gamme des sentiments douloureux et voluptueux peut être étendue, nuancée, allant de l'acuité la plus pénible et brutale à l'affection la plus diffuse. Seulement, au terme du devenir logique, terme asymptotique, sans doute, dans une actualisation des deux ordres contradictoires ou dans le passage à l'acte absolu du logique, toute affectivité demeure à l'extérieur, et, bien que l'existentialité s'évanouisse dans cette crise absolue — crise du non-être —, c'est-à-dire dans l'existence rigoureusement actuelle, il n'y a plus ici de passion, ou du moins il ne demeure plus ici que le contenant de la passion, sans son contenu affectif. Le logique peut être ainsi considéré comme une passion sans douleur ni joie, comme un conflit dénué d'affectivité. La séparation en mâle et femelle, autrement dit l'amour, est donc, de la sorte, un arrachement à la crise passionnelle des devenirs inverses, l'un cédant davantage au devenir vital, l'autre inclinant vers le devenir corporel, et, à la fois, un retour à cette crise, au lieu d'antagonisme du corps et de l'âme, à la possibilité d'un conflit entre un corps de plus en plus existentiel et une âme de plus en plus existentielle — corps veut dire, ici, devenir du déterminisme physico-chimique, âme veut dire devenir d'hétérogénéité vitale —, ce qui permet précisément, à chaque transcendance de la crise par le vital, une évolution plus grande, à la fois du corps et de l'âme, celle-ci s'élevant sur la résistance de celui-là.

Nous ne croyons pas qu'il existe d'autre passion, pour l'être humain, que celle de l'amour. Mais il y a des amours transposées, symbolisées, qui ne relèvent pas moins, cependant, du grand mécanisme de la passion-amour, dans l'acception la plus charnelle et spirituelle à la fois de ce mot ; ce sont des branches, des pointes, des succédanés très dissimulés et très fins de l'amour, mais provenant du même complexe. Aussi, n'est-il pas nécessaire que nous insistions sur l'identité de la passion de la connaissance, de la recherche du vrai et de l'amour-passion. Le lecteur, arrivé à ce point de nos examens, s'en rend compte par lui-même. Nous parlons de la passion de la connaissance, quand il y a passion, c'est-à-dire tourment, crise, constant retour au pourquoi, explication que l'on recherche douloureusement et qu'on ne trouve que pour un moment, question qui brûle et à laquelle on ne peut jamais répondre, comme on ne peut jamais posséder, dans une vraie passion, la femme, par exemple, objet de votre amour (1). Mais cette passion de la connaissance est très rare et aux confins extrêmes du devenir. Il est difficile, en effet, qu'entraîné sur la pente de la connaissance

(1) Un mathématicien qui possède un réel tourment de l'explication nous avouait qu'il éprouve souvent des jouissances physiques semblables à l'orgasme, qu'il réalise même parfois l'orgasme, l'éjaculation séminale, en dominant un problème, en en trouvant péniblement la solution.

— nous en connaissons le mécanisme — un refoulement si considérable s'opère qu'il envahisse tout le devenir, refoulement dont dépend la passion. Des sentiments de malaise, d'inquiétude, des voluptés intellectuelles peuvent pousser encore sur ces cimes, mais ce ne sont pas là des passions.

La différence ainsi entre la connaissance rationnelle scientifique de l'être humain et son amour n'est qu'une différence de degré : le mécanisme en est le même. Ce qui semble constituer, là, une différence de nature, c'est l'affectivité extérieure qui s'insinue dans cette différence de degré. Dans l'une, dans la connaissance le plus souvent, une affectivité douloureuse très pâle, une simple inquiétude, un malaise et des joies très diffuses baignent les processus vitaux ; dans l'autre, dans l'amour, toutes les douleurs se trouvent présentes, de la douleur physique, qui fait crier, et des vives joies organiques jusqu'aux inquiétudes et aux béatitudes morales les plus subtiles.

Mais si la connaissance rationnelle de l'esprit humain peut se ramener donc, de la sorte, à la sexualité, celle-ci, à son tour, s'intègre dans des mécanismes et relève de significations qui la dépassent de beaucoup ; et c'est ainsi que, tout en accordant au freudisme, sur ce point, la part qui lui revient, nous croyons que l'amour le plus compliqué comme le coït le plus simple, s'ils se trouvent à la base même de tout ce qui constitue l'être humain, symbolisent des réalités qui vont au delà de leur donnée brute.

Aussi, considérons-nous, d'une part, avec Freud, que la pathologie mentale est tributaire de la pathologie sexuelle, mais que cette dernière doit céder la place à des notions plus profondes, aux notions de devenirs antagonistes, qui la dépassent, et, d'autre part, avec Pierre Janet, que la « vie des sentiments » est au centre même de la vie des psychoses.

Et cela nous amène à dire quelques mots des consciences morbides.

LA PATHOLOGIE MENTALE.

Il ne peut évidemment s'agir, dans ce travail de philosophie générale, d'un exposé détaillé de tout le champ théorique et surtout de toutes les difficultés actuelles qu'engendre la « maladie de l'esprit ». Nous nous réservons de nous y consacrer spécialement dans une étude future. Ce que nous voudrions, pour le moment, c'est signaler, dans leurs grandes lignes, les possibilités qu'offre notre point de vue philosophique à une interprétation plus serrée des phénomènes conscientiels morbides, en même temps que souligner, de par le grossissement des faits pathologiques, l'illustration remarquable que certaines grandes classifications dualistiques des psychoses endogènes apportent à nos théories de la connaissance et de

la conscience, et non pas tellement, certes, par les diverses explications qu'on a essayé d'en donner, et qui s'y surajoutent, que par l'expérience symptomatologique si riche qui a conduit, pourrait-on dire, presque inévitablement à leur délimitation. On a sans doute deviné immédiatement qu'il s'agit de la démence précoce et de la folie maniaque-dépressive de Kraepelin, transformées par Bleuler et Kretschmer en schizophrénie et en cyclothimie, plutôt en syntonie, après la judicieuse correction de Bleuler.

Les lecteurs au courant de la pathologie mentale et qui, souffrant de la pauvreté théorique de ce domaine d'investigation, recherchent des principes directeurs, des philosophies offrant des cadres en lesquels les phénomènes déroutants de la personnalité morbide viendraient se ranger plus adéquatement, n'ont probablement pas manqué de saisir déjà, d'eux-mêmes, tout ce que pouvaient leur fournir notre notion d'existentialité à base de conflit, nos deux consciences (actionnelle et intellectuelle), nos deux processus cognitifs (déductif et inductif), issus des deux devenir respectifs inverses qui les commandent, enfin, notre théorie de l'affectivité. Ce n'est donc pas à eux que s'adresse ce chapitre. Mais il ne s'adresse pas davantage à ceux qui ignoreraient tout de la conscience pathologique ; il nous est impossible de nous livrer ici à un exposé plus développé des psychoses que nous serons amenés à interpréter et des doctrines que nous critiquerons ou corrigerons. Nous renvoyons, pour cela, le lecteur aux œuvres mêmes des auteurs dont nous examinerons le butin scientifique et la pensée explicative.

Une chose est à peu près acquise, aujourd'hui, c'est qu'il n'y aurait, entre l'état mental pathologique et l'état normal, qu'une différence de degré. On parle d'exagération, d'autonomie de certains éléments, fondus ensemble et dominés dans le normal. On parle donc de conflit. Conflit, aussi bien au sein des consciences saines qu'en celui des consciences morbides. La question est de savoir en quoi l'un diffère, en degré, de l'autre. Une dualité est ainsi nécessaire, et cette dualité doit posséder un devenir, et donc, encore, au moins un de ses termes doit être dynamique. Enfin, une chose s'avère de plus en plus indispensable dans la genèse de toute psychose, c'est ce que les psychiatres appellent le facteur affectif. Toute notre philosophie tourne, comme on le reconnaît, autour de ces données.

Sans doute, est-ce la notion de conflit et celle d'inhibition et l'analogie entre le mécanisme du rêve et celui de l'aliénation mentale, due surtout au freudisme, qui ont donné l'impulsion la plus considérable à cette orientation d'esprit qui allait conduire Bleuler à sa schizophrénie et Kretschmer à la découverte de cette dualité de la schizoïdie et de la cycloïdie, dualité qui part du cœur même du normal pour atteindre aux formes les plus morbides des déchéances de la personnalité,

Mais combien l'horizon a changé, depuis le point le départ ! Si bien que les paysages que ces auteurs découvrent portent une signification, une charpente philosophique que le freudisme ne contenait pas, qu'il empêchait même, et que Bleuler et Kretschmer eux-mêmes ne soupçonnaient pas ! Ce qui vient témoigner, du reste, ajoutons-le en passant, contre les accusations de systématisme aprioristique qu'on porte actuellement sur leur si belle œuvre.

Pour Freud, le conflit a lieu entre un contenu vital de désirs, tendances, dynamismes affectifs, etc., contenu subjectif, constituant une intériorité, susceptible de virtualité et d'actualité — cela est très important —, et une ambiance plus ou moins inhibitrice. Cette ambiance, cette extériorité agissant sur l'intériorité vitale est de nature spatiale, sociologique, en un mot, rationnelle. Elle exerce une censure sur l'irrationnel affectif du sujet subconscient, elle le filtre et le rationalise. Que cette pression cesse, pour une raison ou pour une autre, et les aspirations les plus refoulées et les plus particulières, individuelles, c'est-à-dire, somme toute, les plus hétérogènes et irrationnelles, passent à l'acte, se satisfont. Evidemment, Freud ne soumet pas à un examen très approfondi cette notion d'actualisation, de satisfaction des tendances. Qui passe à l'acte ? Que veut une tendance ? En quoi consiste-t-elle, qu'est-ce qui se réalise ? Ce qui est net, toutefois, c'est qu'une affectivité de gêne, pénible, d'une douleur variable, s'accumule en elle quand elle veut passer à l'acte et qu'elle ne le peut pas — car quand elle dort, latente, elle n'en possède pas — et que sa satisfaction est une décharge voluptueuse de ce potentiel, de cette « charge affective », comme on dit. Décharge qui ne peut signifier, pour Freud, comme pour tous ceux qui relèvent des philosophies biologiques actuelles, que le triomphe du processus évolutif, soit d'une mystérieuse téléologie vitale ou d'un devenir aveugle. Le sommeil, précisément opère ce relâchement de la censure, relâchement plus ou moins étendu. Le contact avec l'ambiance se faisant moins serré, le sujet, ainsi abstrait du rationnel inhibiteur, rêve, c'est-à-dire soumet la réalité extérieure à ses exigences, et réalise, éjacule, apaise les érections potentielles, autant physiques que morales, de son subconscient. Celui-ci, certes, se satisfait de pâles et inconsistantes images, et, surtout, au sein d'une trame de faits représentatifs, mnémoniques et idéologiques marqués par l'incohérence. Pourquoi cette incohérence ? Freud nous dit — ce qui nous paraît la partie la plus faible, nous oserions dire, naïve, de son système — que le subconscient ruse, se cache dans ce cas et s'apaise derrière des symboles, des voiles, etc., la censure le poursuivant, ici encore. Mais il ne nous dit pas d'où peut provenir cette réalité symbolique incohérente. Le subconscient n'est que désirs et besoins, quelque chose, en somme, d'irrationnel. La pression extérieure, elle, c'est du rationnel. D'où donc un enchaînement paradoxal, illogique, le contraire exactement du rationnel — là où il y a un principe de causalité, d'identité, il y a, dans le rêve, indéterminisme, changement et dispari-

tion — pourrait-il provenir ? Si le freudisme soutenait qu'à la faveur du sommeil, du relâchement de la présence apparente du monde rationnel extérieur, un ordre inverse, une irrationalité subjective se réaliserait, nous comprendrions mieux. Mais, pour Freud, ce qui s'apaise, s'actualise, dans le rêve, n'est pas le contraire de ce qui constitue l'ordre rationnel de la réalité, mais autre chose, l'affectivité, les nécessités intimes, etc. qui n'ont rien d'intellectuel, car, seraient-elles le contraire de la réalité ambiante refoulante, qu'elles participeraient — on s'en rend compte — de la même essence logique.

D'autre part, ce relâchement, par le sommeil, des gaines rationnelles se fait bien mystérieusement. Le sommeil, en effet, est ici conçu comme une fuite en dehors de l'ambiance, comme une intériorisation. Mais comment est-elle possible ? Ou bien toutes les pressions extérieures, qui relèvent, on peut dire, de tout l'univers, s'arrêtent soudain, sans qu'on en comprenne la raison, ou bien il faut une singulière force pour lui opposer une telle résistance, pour lui fermer ainsi en quelque sorte la porte au nez. Par quel déclic magique ou par quelle énergie prodigieuse puis-je arriver à m'isoler, non pas, à la rigueur, du déterminisme ambiant général, mais ne serait-ce que de la collectivité — bien que celle-ci puise ses exigences et ses commandements, à son tour, dans une ambiance qui la transcende, laquelle à son tour... et ainsi de suite — qui me harcèle constamment, dont la présence, dans ma conscience, ne cesse pas un instant ?

Mais c'est un fait, le sommeil existe et le rêve aussi. Plus même, une vie intérieure existe à l'état de veille, au sein de laquelle tout est possible, dans le champ de laquelle je fais ce qu'il me plaît, j'arrive à ce que je veux, virtuellement. L'aliénation mentale, surtout dans certains de ses aspects, ne serait-ce pas une sorte de sommeil debout, d'intériorisation permettant la satisfaction, dans une rêverie, dans un délire morbide, de ce qui n'a pu obtenir d'issue par les voies normales ? Tel est précisément la psychose pour le freudisme, et on en devine immédiatement la thérapeutique : décongestion des tendances par une substitution de voies d'écoulement de l'état de veille à celles empruntées au rêve.

C'est de là qu'est partie, comme le reconnaît Bleuler lui-même, l'élaboration de la notion de schizophrénie. Mais qu'apercevons-nous dans les faits que ce concept a réussi à embrasser ? Une inclination, inhérente à l'âme, à la personnalité vivante, pour l'éloignement de tout ce qui change, perturbe l'actualisation possible d'un acte identique à lui-même, vers une série de comportements dont la précision, l'uniformité, le caractère géométrique, non seulement doivent progresser indéfiniment, mais se suffire à eux-mêmes. Une activité psycho-physiologique est ainsi nettement mise en évidence, par une richesse d'observation peu commune, due autant à Bleuler même qu'à son école, une activité de rupture de contact avec tout ce qui, autour de la personnalité où siège et se développe

plus ou moins despotiquement cette activité, constitue une ambiance d'hétérogénéité, de temporalité irrationnelle... Le malade, qui peut accuser ce processus, latent en lui, à la suite d'un choc émotionnel ou bien de par le développement d'une série d'événements à lourde charge affective dont il n'a pas pu triompher, souvent en est le théâtre sans raison extérieure apparente, de par un progrès schizophrénique décelable dès son plus jeune âge. Il a une tendance à fuir le monde ; il joue peu ; il évite ce qui est susceptible de troubler ses exigences de « ligne droite », d'homogénéité « vécue » (et non pensée), etc. Or, au fur et à mesure que cette activité spatiale s'empare, on peut dire, du plan quasi-subconscient d'actualisation, que ces dynamismes de rationalité identifiante passent à l'acte, le schizophrène s'isole des ordres existentiels d'hétérogénéité, de succession irrationnelle, s'y oppose même ; au lieu de vivre ces ordres, il les rejette à l'extérieur, dans le monde objectif. En sorte qu'il fera tout pour que son concret, son actuel, son vécu réalise l'ordre inverse de déduction implacable, de volition identifiante, à plans rigides... Mais, dès lors, sa conscience claire deviendra le siège de la rêverie, de l'intensité purement psychique, en fin de compte, de la succession la plus incohérente. Ceux qui observent le malade assistent ainsi à deux opérations concomitantes inverses : l'une, apanage du subconscient, de par laquelle le schizophrène actualise des processus de spatialisation, d'extensité, de rationalité homogénéisante, et l'autre, de par laquelle sa conscience se peuple, petit à petit, d'irrationalités successives, de rêveries, d'ombres délirantes, qui parfois se muent en véritables hallucinations, c'est-à-dire qu'elles sont projetées tout à fait à l'extérieur, que tout le domaine de l'objectivité devient une objectivité d'incohérence, d'instabilité, de changement ; cependant que le sujet actualise la « réalité », ce qu'on entend rationnellement par objectivité, l'objet obtient un contenu de « rêve ». Nous ne pouvons pas songer à illustrer ici par des exemples ce vaste phénomène morbide. D'innombrables cas, dont la variété déroute l'investigation superficielle, confirment, d'une manière vraiment édifiante, ce schème schizophrénique. Nous renvoyons le lecteur à l'œuvre même de Bleuler ou bien encore à cet exposé remarquable, à la fois par sa brièveté et par sa substance : *La schizophrénie*, du Dr. E. Minkowski (Payot, Paris, 1927).

Comme on le voit aisément, d'une part, par rapport à Freud, les termes du conflit sont ici intervertis, et, d'autre part, notre théorie de la conscience, plus particulièrement le mécanisme de la conscience que nous avons appelée actionnelle ou corporelle, déterministe, éthique, etc., se trouvent confirmés au moyen d'un grossissement morbide qui aurait pu nous dispenser des analyses difficiles grâce auxquelles nous avons réussi à les déceler au sein de la psychologie générale normale.

Voici, en effet, que l'ambiance, le milieu extérieur qui exerce maintenant une pression sur la personnalité schizophrénique n'est plus, comme dans le freudisme, une rationalité inhibant le vital

intérieur mais précisément l'inverse : du changement incessant, de l'irrationnel, une intrusion constante du temporel hétérogène, de l'avenir dans l'élaboration d'une subjectivité spatiale, rationnelle, où le passé s'incruste de plus en plus, où l'action, en tant que réalisation d'un but, d'un plan arrêté, tente progressivement de se suffire à elle-même, dans son identité, sa conservation, son inaltérabilité. Il y a, ici encore, évidemment, refoulement, mais refoulement de ce qui relevait, dans les théories freudiennes, de l'ordre objectif et qui s'avère être une tendance au même titre que les tendances irrationnelles — bien que contraire à celles-ci —, dont le sommeil, dont plutôt le rêve permettait l'éjaculation symbolique, en compensation de la censure exercée sur elles par l'état de veille. Si bien que, de ce point de vue, le sommeil apparaît comme une tendance qui s'actualise et le rêve comme le refoulement, la virtualisation donc des tendances qui s'actualisent dans l'état de veille; et la psychose schizophrénique est l'envahissement, par cette tendance spatialisante, de la conscience refoulant au dehors, dans ce qui va constituer maintenant son ambiance, sa réalité extérieure, le temporel, l'irrationnel. C'est rigoureusement l'inverse de ce que soutient la théorie de Freud.

Or, Bleuler et toute son école sont d'accord pour reconnaître que ce qui caractérise le vital, le devenir normal donc, pour une conscience qui s'y laisse entraîner, c'est un processus contraire à celui dont relève la schizophrénie. D'une part, en effet, l'état de veille par rapport au rêve, d'autre part, la conscience normale par rapport à la conscience schizophrénique accusent cette double opération suivante : un contact avec le temporel irrationnel, une adaptation du sujet aux incessantes évolutions vitales, une assimilation toujours plus grande du variable, de l'intensif, de l'avenir en tant qu'apparition du nouveau, une réceptivité, par la personnalité, toujours plus étendue des différenciations et de l'hétérogène, enfin l'actualisation toujours plus libre des dynamismes, des tendances de changement, et, en même temps, un rejet à l'extérieur, dans le monde objectif, cette fois, non plus de la succession irrationnelle, imprévisible du rêve ou du contenu conscientiel du schizophrène, lequel devient la subjectivité même et donc par là le subscscient, mais de la rationalité spatiale. La conscience éveillée perçoit, conçoit des identités, des objets, un monde extérieur aux lois profondes d'identité et de permanence, tout en jaillissant d'une activité vitale de continuelle différenciation.

De même que notre théorie de la conscience actionnelle explique le comportement schizophrénique et le rêve par le refoulement opérant une virtualisation et donc un « psychisme » des dynamismes inverses de ceux de l'action et du sommeil, de même, notre théorie de la conscience dite intellectuelle ou vitale explique le contenu de la conscience claire, de l'état de conscience de la personnalité éveillée ou de la psychologie normale par le refoulement et donc la virtualisation, créant un « psychisme » intellectuel, des tendances qui

dominant dans le sommeil et dans la schizophrénie. (Comme on s'en souvient, il n'est de réalité psychique que du virtuel ; faites passer à l'acte instantanément tout possible, toute idée, image, souvenir, etc., et vous n'aurez plus l'ombre d'un psychisme.)

Ce n'est, certes, pas ainsi que les créateurs de la notion de schizophrénie interprètent les psychoses qui s'y rattachent. Et cela tient au fait qu'ils n'ont pas vu les deux opérations ou plutôt les deux contenus contraires du sujet et de l'objet de la conscience, c'est-à-dire du plan actuel et du plan virtuel ou psychique autant du processus schizophrénique que du processus de la conscience normale vitale. Dans la schizophrénie, ils voient une « activité intellectuelle » envahissant progressivement toute la personnalité, alors que dans la conscience normale ils voient une « activité pragmatique », c'est-à-dire un devenir évolutif utilitaire à la vie, en tant que changement et liberté progressive. D'un côté, donc, ils ne portent leur attention que sur ce qui s'actualise, par la schizophrénie, considérant le résultat de cette actualisation, c'est-à-dire la conscience en état de rêve, comme un produit de « compensation » ; explication commode, facile, qui n'explique, au fond, rien du tout. Comment, en effet, d'une série de comportements superrationnels, les éléments irrationnels du rêve peuvent-ils jaillir ? Car, ici, la rationalité n'est plus une pression extérieure qui se relâche, comme dans le freudisme, si bien qu'on comprendrait à la rigueur l'éclatement de l'irrationnel dynamique intime : ici, l'intime, le mécanisme par excellence subjectif et subconscient, c'est précisément la spatialisation, la rationalisation, qui, elles, s'accusent de toutes parts, cependant que des songes incohérents envahissent la conscience claire du malade. Notre explication n'est-elle donc pas plus plausible qui considère que cet ordre de rêve, d'inconsistance, de succession d'ombres irrationnelles est rejeté à l'extérieur, c'est-à-dire dans ce qui constitue le plan de la conscience, précisément du fait de l'actualisation de l'ordre inverse antagoniste ?

D'un autre côté, dans le fait de l'actualisation du vital en tant que diversité temporelle, ils ne remarquent que celle-ci, et par un jugement de finalité des plus commodes et, pourrait-on dire, des plus naïfs, ils interprètent la conscience de l'objet rationnel que ce processus engendre comme uniquement l'acquisition d'une donnée utile, d'une vérité dont aurait mystérieusement besoin la vie, chose assez incompréhensible dans une conception monistique de celle-ci, à moins de considérer qu'elle ne connaît ces données que pour les transcender, qu'en tant qu'elle les refoule et les virtualise (ne pouvant ni les détruire, ni les rejeter, dans le sens rigoureux du terme, hors d'elle-même, puisqu'il s'agit là d'un dynamisme essentiellement contradictoire), ce qui est notre propre théorie de la vie.

Mais nous sommes d'accord avec Bleuler, Minkowski, etc. lorsqu'ils parlent d'une rupture, par le processus schizophrénique, du contact avec le vital, de ce qu'ils appellent l'*autisme*. Ce vital, tou-

tefois, à son tour, est une lutte entre deux ordres de tendances, dont les dynamismes contraires sont les mêmes que ceux de tout à l'heure, avec la différence qu'ici domine ce qui était dominé là.

Kretschmer l'a bien compris, et Bleuler a adopté aussitôt son point de vue. Si, en effet, le contact avec le vital caractérise la conscience normale et si ce contact signifie la possibilité de vivre le changement, d'accepter l'hétérogène et de se fier, par là, à quel que intelligence mystérieuse de la Vie, laquelle « sait » pourquoi il faut changer, quand il faut être irrationnel et rompre avec le passé, etc., etc., comment expliquer la folie maniaque-dépressive ? Il est certain qu'ici, à quelque degré et sous quelque variété que cette psychose se manifeste, le contact avec le « milieu vital » non seulement n'est pas interrompu, mais, au contraire, semble exagéré. Il y a ici trop peu d'autisme. La conscience morbide est ici en quelque sorte la proie de l'hétérogène temporel ambiant ; le « vécu » n'a pour ainsi dire plus de système osseux ; et il actualise un écoulement irrationnel de plus en plus chaotique et inconsistant.

Mais, et ceci est extrêmement important, pour la personnalité dont le plan des réalisations subjectives est tel, le monde extérieur, contrairement au monde extérieur du schizophrène, existe non pas, comme pour ce dernier, à titre d'irrationalité méprisable, de changement et de perturbation qu'il faut fuir, mais à titre de réalité objective de permanence et d'identité. L'observateur assiste ici à une actualisation irrésistible du changement, à une subjectivité, c'est-à-dire à un domaine du vécu conscientiel, où se succèdent les images, les idées, les réactions les plus éphémères et les plus diverses, à un rythme dont l'intensité progresse avec la maladie et dont le malade est de moins en moins conscient ; mais parallèlement, le même observateur se rend compte que, pour cette conscience, l'univers extérieur « existe », ce qui prouve que le plan objectif ou proprement conscientiel est le siège des identifications. Le célèbre associationnisme morbide de ces malades relève, selon nous, de ce processus ; ils actualisent, ils subconscientialisent à tel point l'hétérogène, ils « vivent » tellement le temporel d'une série de phénomènes, que leur conscience postule derrière eux une identité qui les transcende tous, autrement dit, que leur conscience claire ne voit plus que du « même ». Le refoulement, tel que le conçoit notre théorie de la conscience, explique ici fort bien ce phénomène, comme il expliquait tout à l'heure le comportement schizophrénique. La conscience ou le psychique est le siège des éléments virtualisés ; ce que virtualise, ici, par l'ordre antagoniste d'hétérogénéité temporelle, la personnalité morbide, c'est précisément le facteur d'analogie, d'identification. Celui-ci ne résiste plus, n'oppose plus un dynamisme suffisant ; il s'installe, dès lors, dans le conscient ou le plan théorique ou encore l'idéal d'objectivité de toute chose.

Mais pourquoi y a-t-il conscience, personnalité morbide ? Car n'est-ce pas là le devenir vital même, le mécanisme même de la conscience, de la personnalité dite normale ?

Aussi, Bleuler parle-t-il, à la suite de Kretschmer, de *deux principes vitaux contraires*, antagonistes, dont un certain équilibre pourrait définir le normal, l'un de nature pour ainsi dire schizophrénique, ou plutôt schizoïdique (ce terme embrassant à la fois le normal et le pathologique), et l'autre de nature cyclothymique ou, mieux dit encore, selon la juste remarque de Bleuler, syntonique, la périodicité, le caractère cyclique des manifestations n'étant pas uniquement du ressort de la folie maniaque-dépressive mais également de celui, à y bien regarder, de la démence précoce et de la schizophrénie. Et l'excès seul de l'un de ces principes sur l'autre déterminerait, soit la schizophrénie, soit la folie maniaque-dépressive.

La pathologie mentale met ainsi en évidence une dualité contradictoire inhérente à la vie même ; aussi, Kretschmer la retrouve-t-il au sein de la conscience normale ; il délimite deux sortes de tempéraments, l'un inclinant vers la schizophrénie, dont celle-ci serait le grossissement morbide, et qu'il appelle le schizoïde, et l'autre, le cycloïde ou le syntone, dominé par un processus qui, s'il s'exagère, s'il ne tient plus compte du processus antagoniste, s'il domine trop ce dernier, fournit la conscience pathologique de la folie maniaque-dépressive ou de la cyclothymie. Cette distinction de Kretschmer, faite avec une richesse d'analyses et une sûreté d'interprétation absolument remarquables, est, selon nous, on ne peut plus exacte. N'importe qui, d'ailleurs, peut observer autour de lui à quel point les tempéraments humains portent l'empreinte de ces deux tendances inverses, oscillant ou coexistant dans la même personnalité ou bien l'une dominant l'autre, tôt ou tard. L'homme d'action, tel que notre théorie de la conscience l'avait défini, en lequel prédomine la conscience actionnelle, c'est-à-dire ce processus d'actualisation de la rationalité d'identité, par les comportements volitionnels, habituels, réflexes, par les conduites de synthèse, de permanence, de répétition, refoulant l'aléatoire et l'hétérogène, et, par là même, étant porteur d'une conscience lui éclairant un monde objectif extérieur de changement, de perturbation, d'instabilité et comme un principe de contingence et d'évanescence derrière toute chose, ce qui fait qu'il croit son action possible bien qu'il ne fasse qu'actualiser du déterminisme, par son action même, cet homme d'action à plans, toujours tendu vers la réalisation de fins précises, refoulant l'imprévisible, le futur, en tant que chose toute neuve, en un mot, l'irrationnel, cet homme d'action, enfin, géométrique, méthodique, renfermé, méprisant le monde extérieur qu'il aperçoit comme un chaos, se croyant libre, rêvant (il n'y a pas de plus grand rêveur que l'homme d'action, et le solitaire qui rêve n'est qu'un homme d'action en herbe ou qui n'a plus contre qui se dresser) est bien le schizoïde de Kretschmer, pouvant donner naissance au schizophrène de Bleuler.

Mais cette conscience actionnelle est en lutte avec ce que nous avons appelé la conscience vitale ou intellectuelle. Lutte qui demeure

encore dans ce que Minkowski désigne sous le nom d'*autisme riche*, au sein du processus schizophrénique, et qui aboutit à cet *autisme pauvre*, comme il l'appelle, avec l'aggravation de la maladie, où le schème essentiel de la schizophrénie, selon lui, et nous partageons là son avis, se dégage avec une pureté croissante — car c'est bien ce dernier autisme qui est pour ainsi dire le cœur de la schizophrénie, le germe spécifique de cette psychose.

D'autre part, la description que Kretschmer et, à sa suite, toute l'école de Bleuler font du tempérament syntone ne correspond-elle pas à ce que nous avons appelé la psychologie ou la conscience vitalo-intellectuelle ?

Certes, Bleuler, Kretschmer, Minkowski, etc. voient juste en définissant le normal — c'est-à-dire ce qui caractérise le devenir humain vital — par la syntonie. Mais, dès lors, il leur est difficile d'interpréter la folie maniaque-dépressive, laquelle, justement, se donne comme une syntonie exagérée, comme une syntonie dont les éléments schizophréniques antagonistes faibliraient au point que toute la personnalité ne serait plus que le théâtre du libre épanouissement des fonctions cycloïdiques. L'embarras est grand, théoriquement, parce que la syntonie est rattachée à un vitalisme finalistique, à un pragmatisme de la vie, et, pour M. E. Minkowski, à la philosophie même de Bergson. Si l'adaptation aux modifications de l'ambiance, si la souplesse vitale, si le changement, avec, comme conséquence, l'élaboration d'un univers extérieur à objets rationnels, sont dictés par une intelligence intuitive, mystique presque de la vie, qui se défend et se constitue de la sorte, en prenant connaissance des choses, comment arriver à voir, dans le progrès, l'exagération de cette tendance, de ce processus, la possibilité d'une psychose, d'une maladie ? Pour M. Minkowski, sur l'esprit duquel, comme il le reconnaît, Bergson a eu une grosse influence, cela est plus difficile encore. La *durée*, le changement, le contact avec le vital, caractéristiques de la syntonie, sont un contact avec l'être même, avec ce qu'il y a de plus réel, de plus vrai dans notre monde. Est-il compréhensible, dès lors, qu'une adéquation encore plus grande à ce flux ontologique, qu'une syntonie triomphant davantage encore des facteurs schizoïdiques, de ce *spatial*, de ce *figé*, de ce *logique*, dont parlent autant Minkowski que Bergson, aboutissent à la folie maniaque-dépressive ? Les faits sont pourtant là, et le problème reste, pour ces auteurs, en suspens. (1)

(1) Constatons, à cette occasion, une fois de plus, que là où la possibilité d'une explication au moyen d'un principe, d'un ordre qui ramène toutes choses à son unicité est interdite par les faits, la pensée scientifique s'arrête et attend des recherches, des voies nouvelles. Malheureusement, la dualité et le conflit sont si brutalement mis en évidence par la psychopathologie qu'il est difficile, dans ce domaine, de pouvoir s'en passer. Aussi, est-ce là une des raisons capitales de la difficulté qu'éprouve l'esprit scientifique qui travaille sur ce terrain d'y construire une science.

Ils n'arrivent pas à le résoudre. Le vitalisme et le bergsonisme sont des doctrines monistiques, et, comme telles, elles dépassent les données psychopathologiques et s'en éloignent. Ce à quoi nous assistons, ici, c'est à un équilibre, sans doute dissymétrique, entre facteurs antagonistes, mais qui confère une existentialité et une véracité semblables aux deux termes de la dualité. La syntonie morbide du maniaque-dépressif n'est pas une syntonie « dégradée » sans que nous puissions comprendre en quoi elle est dégradée, mais bien une exagération de ce qui constitue le vital, de la constitution même du devenir dans lequel baigne cette personnalité « anormale », comme le montrent les faits si précisément observés. Mais, par là même, ainsi que l'explique notre philosophie, l'existentialité, fonction de son antagonisme immanent, pâlit, avec l'affaiblissement de cet antagonisme, et le devenir vital même s'arrête plus ou moins dans son évolution par suite de cette inhibition si forte du devenir corporel antagoniste sur lequel il doit précisément s'édifier. D'autre part, cette actualisation excessive de l'hétérogène et du variable n'est pas en accord avec celle de toute le devenir vital dont le malade fait partie : elle n'est qu'une poussée factice, momentanée, verbale et isolée, afin de transcender une crise dont il ne peut s'emparer progressivement. En somme, le devenir corporel ou schizophrénique autant que le devenir vital se trouvent, dans cette psychose, affaiblis, et c'est pourquoi c'est à une régression de la conscience cognitive que nous avons affaire là. Le maniaque-dépressif, au fur et à mesure que sa maladie augmente, se voit davantage le siège d'un conflit entre processus consciencieux dénués de devenirs cognitifs correspondants — on se souvient de la différence que nous avons établie entre la conscience et la connaissance.

Aussi, la folie maniaque-dépressive avancera-t-elle par crises, par « accès », et sera-t-elle jalonnée de tristesses et de gaîtés alternatives, alors que la schizophrénie passera, après bien des oscillations également sans doute, de l'hyperesthésie à l'anesthésie affectives. Un rien refoulera, dans le premier cas, la transcendance excessive précaire, sans assises, opérée par cette syntonie morbide, si bien que le malade se verra sans cesse ramené à la crise, et ce sera l'apparition de la tristesse. Mais il fuira aisément ce conflit, au moyen de la transcendance exagérée et superficielle que permet précisément le peu de résistance de son devenir actionnel, matériel, schizophrénique, et ce sera sa gaîté caractéristique et cyclique.

Remarquons donc, de plus, à ce sujet, comme nous l'avons déjà fait dans bien d'autres domaines, que le normal est pressenti, ici encore, comme se définissant aux environs du conflit, ce qui est tout à fait compréhensible selon notre point de vue philosophique, de par lequel l'essence du logique réside dans l'antagonisme, et que l'existentialité la plus grande implique, non pas l'actualisation de l'un des facteurs de la dualité sur la virtualisation de l'autre, ce qui supprime asymptotiquement le conflit, mais l'actualisation progressive des deux termes antagonistes, à laquelle travaillent les deux

directions du devenir logique constituant le devenir que nous avons appelé matériel et celui que nous avons appelé vital.

Mais, par là même, il nous faut avouer que tout le devenir vital, envisagé en lui-même, est un devenir « morbide », et c'est pourqu岸, il n'y a, somme toute, qu'une différence de degré entre la syntonie normale et la syntonie pathologique. La syntonie normale est plus proche du conflit ; les éléments schizophréniques de la personnalité normale opposent ici une plus grande résistance aux éléments cyclothymiques ; et, en dernier ressort, entre le normal et l'anormal, la différence est purement historique. Ce qui dépasse ou ce qui n'atteint pas le stade de la normalité, en tant que conflit ou symétrie de la dualité antagoniste, en avançant vers l'anormalité inhérente à la transcendance de ce conflit, dont le devenir vital est l'instrument, se manifeste comme morbidité. Qui n'a remarqué qu'être trop en retard sur son siècle, par exemple, ou trop en avance, c'était prendre l'aspect de la démence. Certaines manipulations des alchimistes, certaines théories physiques d'il y a seulement cent ans ne nous paraissent-elles pas œuvres de fous ? Réintégrées dans leur cadre historique, elles cessent de se montrer comme telles ; c'est qu'alors elles accomplissaient le travail utile de transcendance du conflit, d'explication, d'apaisement, d'élimination donc de ce qui permettait l'intrusion de l'affectivité douloureuse de l'inquiétude, d'organisation de ce qui procurait la décharge bienheureuse, et, comme telles, elles étaient normales et vraies.

Toute psychose, ainsi, est une transcendance, avec les moyens dont dispose la personnalité du malade, du conflit. On a dit que le délire, l'hallucination étaient un système de défense, et cela ne peut être plus exact. Une psychologie, une personnalité ou, si l'on veut, un complexe extensité-intensité, corps-âme, en lequel prédomine le facteur schizoïdique et qui se heurte à des conflits soit de plus en plus nombreux soit d'une intensité croissante, transcendera la crise par la schizophrénie, faute de pouvoir se maintenir aux confins de ces conflits ou de leur transcendance selon le rythme du devenir vital ambiant. Une psychologie, au contraire, où prédomine la syntonie essaiera de dominer la crise par un excès de syntonie. Dans le premier cas, on tourne, pour ainsi dire, le dos au devenir vital, dans le deuxième cas, on l'appauvrit, dans ce sens qu'en supprimant le plus possible, et facticement, l'antagonisme sur lequel il s'échaffaude, on le schématise et on le simplifie lui-même, ce qui fait que la personnalité qui en est le théâtre ne peut plus participer de son évolution totale, de sa lutte actuelle, historiquement, et qu'elle doit en être retirée, comme les enfants, sans quoi le devenir inverse ou le processus de la mort pourrait la broyer brusquement à l'occasion du premier nouveau conflit.

C'est ce qui différencie le génie et l'état esthétique, remarquons-le en passant, de la folie, de laquelle pourtant ils se rapprochent tant et si bien qu'on s'est souvent demandé ce qui pouvait vraiment les en distinguer. Le génie, c'est la crise ; l'état esthétique, c'est le

conflit qui permet la pénétration de l'affectivité au sein des contenants dualistiques logiques à immanence d'antagonisme. La démente, c'est, au contraire, la fuite de la crise, l'impossibilité d'y demeurer. Mais, pour cela, il a évidemment fallu une crise. Aussi, n'est-il pas étonnant de voir l'homme de génie sombrer parfois dans la folie, et, d'autre part, faut-il reconnaître que tout esprit humain en proie à une grande crise a été le siège de quelque illumination de génie ou de quelque état esthétique. Que d'êtres qui, n'ayant pas échoué dans une psychose très nette, au sortir d'une crise (d'un amour malheureux, par exemple, d'une catastrophe, de l'adolescence) se sont découvert un talent esthétique, ont fait ou voulu faire des romans, des vers, de la peinture, de la musique, etc. ! Mais cela ne dure, dans la plupart des cas, que tant que la crise demeure quelque peu, et l'œuvre d'art se transforme vite en opération de décharge, en expression de détente, pour supprimer précisément le pur état esthétique de cette crise. Nous y reviendrons, un peu plus loin, sans toutefois pouvoir y insister longuement ; cela nous entraînerait à une ample étude, que nous nous réservons pour l'avenir.

Avant de clore ce petit paragraphe de pures indications consacré à la pathologie mentale, nous voudrions ne pas passer sous silence deux points particulièrement importants : premièrement, le problème de la conscience sociologique par rapport à la conscience morbide, et, deuxièmement, la valeur théorique et la valeur pratique, thérapeutique de la découverte de ce mécanisme dualistique d'antagonisme manifesté par les phénomènes pathologiques mentaux et concentré dans ces notions de schizophrénie et de cyclothymie dont nous venons de parler.

Nous ne saurions, certes, nous livrer ici à une critique des conceptions qui fondent la pensée sociologique contemporaine. Nous ne pouvons qu'indiquer brièvement, à l'occasion précisément de ces deux entités morbides, qui se retrouvent au sein des êtres collectifs, combien la réalité sociale, le « sociologique » ne saurait se suffire à lui-même et à quel point il s'intègre dans une structure phénoménale, dans une matière existentielle qui le dépasse et le commande. D'ailleurs, pour l'esprit entraîné aux applications et aux extensions d'une théorie à des domaines qu'elle ne contient qu'implicitement, les développements de notre travail jusqu'en ce point ont sans doute déjà dégagé la façon nouvelle dont peuvent être envisagés les problèmes de la réalité sociologique, de l'âme des sociétés, de la psychologie collective.

Au lieu donc, croyons-nous, que l'on se serve du point de vue sociologique, notamment, durkheimien, ainsi que le fait Blondel, pour éclairer et interpréter la conscience morbide, c'est celle-ci qui va colcrer d'un jour nouveau la psychologie collective. Nous voyons ainsi, grâce à tous les faits rassemblés dans la notion de schizophrénie, qu'il existe une morbidité mentale de par l'envahissement du domaine individuel d'actualisation par un ensemble

de comportements, de directions logiques, de réalisations rationnelles qui seraient, selon certaines sociologies positives ou scientifiques, l'apanage de la conscience collective. Les facteurs rationnels de l'esprit n'ont-ils pas été déduits de l'âme collective par l'école de Durkheim ? La causalité, le déterminisme, le principe d'identité, le général, l'universel, en un mot, le rationnel, dans le sens le plus classique du terme, n'a-t-il pas été considéré comme la fonction même de la psychologie du groupe ?

Dès lors, un schizophrène, plus généralement un schizoïde, posséderait donc une psychologie purement « collectivisée », en quelque sorte purement sociologique. Or, d'une part, non seulement ce malade, ce tempérament fuit la société, au moment même où, paradoxalement, il en actualise les formes constitutives, mais le social, pour lui, devient, par là même, le lieu objectif, le monde extérieur où siègent le variable, le changement, l'inconsistant qu'il exècre, qui le blessent, qui exercent sur lui une pression non pas rationalisante, mais irrationalisante, s'opposant à l'exécution, à l'actualisation de sa rationalité schizophrénique subjective.

D'autre part, le maniaque-dépressif, plus généralement, le syntonie, trouve, dans la réalité sociale ambiante, son « contact avec le vital », c'est-à-dire le lieu et l'occasion d'une actualisation du changement, de l'irrationnel, et un refoulement des facteurs schizophréniques, ce qui peut conduire à la psychose cyclothymique, comme on l'a vu. Ce type humain et le malade qu'il peut engendrer seront ainsi des individus irrationnels recherchant la société, et leur conscience cognitive ou théorique se peuplera d'une réalité objective rationnelle (on est d'accord pour reconnaître que le monde extérieur existe, pour le maniaque-dépressif, jusque dans les phases les plus extrêmes de sa maladie), alors que celle de tout à l'heure, la conscience cognitive du schizoïde se peuple d'une représentation du monde baignée de rêve, remplie d'ombres, de non-identités, de destructions incessantes, qui ne sont pas en lui-même, qui sont hors de lui, qui tendent à définir, pour lui, de plus en plus, le monde extérieur.

Peut-on, maintenant, considérer encore que le dément est cet individu dont la conscience collectivo-logique est détruite ou en voie de désagrégation, ou bien, inversement, qu'il est cet individu qui n'a plus de durée, d'irrationalisme subjectif et qui se trouve spatialisé par la conscience collective rationnelle ? Les notions de schizophrénie et de folie maniaque-dépressive (celle-ci en tant que syntonie hypertrophiée) interdisent aussi bien l'une que l'autre de ces conceptions.

Le social se révèle ici une arme à deux tranchants ; il peut faire fonction de pression extérieure d'hétérogénéité irrationnelle ou de pression d'identification rationnelle. Des schizoïdes constituent des groupes, des sociétés, des races, des nations, des périodes historiques ; des syntonies constituent les mêmes cercles indéfiniment extensibles, en principe.

Chez les premiers, l'individu se spatialise, se rationalise de plus en plus, dans son actualisation, dans ses processus « vécus », dans ce qui passe du potentiel à l'actuel. Il est naturel, dès lors, que la synthèse individu s'étende à des synthèses de plus en plus vastes, créant la famille, la classe, la nation, etc.. C'est ici l'éthique ou le devenir déterministe de rationalité identifiante qui passe à l'acte, se dressant contre le devenir vital. Mais la conscience collective, c'est-à-dire la conscience collective proprement dite, en tant que plan des états de conscience par rapport au plan subconscient du passage à l'acte, est-elle rationnelle ? Non point. Un individualisme, un rêve intérieur, une fuite psychologique, c'est-à-dire du virtuel, hors du social se manifestent précisément parce que l'actualité de cet être social est une homogénéisation rationnelle : et c'est le cas des sociétés bourgeoises, dont les membres sont faits pour ainsi dire en série et qui, cependant, s'ignorent les uns les autres, s'exècrent même, qui ne rêvent que liberté, qui se croient libres et ne voient autour d'eux, au dehors, que différenciation et hétérogénéité, dont ils participent, croient-ils, de par leur individualisme. Au contraire, une société faite d'individus qui nient, qui diffèrent de plus en plus, un être collectif donc dont le dynamisme lutte contre la synthèse que le groupe tente de former, dont le plan des actualisations, du « vécu » est une hétérogénéisation irrationnelle, possèdera une conscience collective de rationalité, d'élaboration d'un monde extérieur d'objets soumis aux lois de stricte causalité. Cette dernière société, certes, comme on le voit, est celle qu'engendre le devenir vital, dont le caractère est une différenciation sans cesse plus grande et en lutte continuelle contre les facteurs spatio-synthétiques du genre, de l'espèce, du groupe, de l'individu, etc.. Il y a, ainsi, un sociologique vital qui tâche de refouler le plus possible le sociologique qu'on pourrait appeler matériel ou physico-chimique ou déterministe. Chaque groupement, indéfiniment petit ou indéfiniment grand, possède une sociologie analytique en tant que l'analyse hétérogénéisante s'insurge contre la synthèse, et une sociologie synthétique en tant que la synthèse homogénéisante refoule l'analyse (1). On peut dire, de la sorte, que le devenir, tout devenir

(1) Remarquons à cette occasion que, pour l'esprit humain, et plus généralement pour tout être vivant, la société la moins analytique, c'est-à-dire celle où la synthèse se trouve la plus forte, la plus serrée, la plus continue, réside dans l'association des cellules organiques, dans l'entité physiologique, dans l'individualité corporelle. La rupture, l'hétérogénéité est plus grande entre les individus qu'au sein du même individu où une force de synthèse, d'unification, d'identification agit plus puissamment. Aussi, la conscience collective, selon nos théories, et c'est ce que l'expérience atteste, d'un groupe d'individus organiques est-elle plus rationnelle (parce que précisément l'hétérogénéité des actualisations est plus grande) que celle de l'individu en tant que société cytologique, que corps composé de cellules vivantes bien harmonisées, fortement coordonnées. Conséquemment, dans

est un « sociologique » et, par là même, un conflit de sociologies inverses.

Mais, en même temps, si on peut se permettre de considérer grossièrement la société grecque, par exemple, comme une société syntone ou analytique (diversité des cités, variété extrême des actualisations, etc., avec, conséquemment, une conscience cognitive de rationalité) et la société romaine comme une société schizoïde ou synthétique (homogénéisation des hétérogénéités individuelles et ethniques, avec, conséquemment, une conscience éthique de liberté et d'individualisme et un affaiblissement du connaître rationnel inductif), il va sans dire, d'une part, qu'aucune société, de même qu'aucun individu, ne peut être purement syntone ou purement schizoïde, que les deux directions contradictoires coexistent avec un développement plus ou moins grand, et, d'autre part, que la société syntone, participant du devenir vital, est celle qui domine, à vrai dire, pour l'être humain, sans quoi la société cesserait, comme d'ailleurs également l'individu qui la forme, d'être vivante et se transformerait en entité ou agglomération physico-chimique.

Ce qui a fait que l'on a pu concevoir le sociologique comme synonyme de conscience rationnelle (1), c'est, en effet, cette conscience qui se constitue grâce à l'actualisation de l'irrationnel hétérogénéisant du contenu de la société vivante. Mais il ne faut pas oublier que cette société n'existe et n'évolue que sur une société antagoniste à constitution subconsciente et consciente inverse, et qu'il y a, par là même, oscillation continuelle, avec plus ou moins de réussites, de l'une à l'autre.

le plan conscientiel de l'individu, indépendamment du groupe, la conscience actionnelle, avec toutes ses facultés, jouera un rôle plus important ; la conscience intuitive-déductive (se rappeler notre théorie de la connaissance) de même obtiendra, dans cet individu, en tant qu'individu, un champ d'action plus libre, plus net, et, par suite, sa conscience et son plan cognitif se peupleront de notions de liberté, d'intuitions de certaines contingences principielles, de certaines temporalités objectives, etc... La société faite de ces individus, aux formes, aux trajectoires infiniment variées, analytiques, relativement libres, etc..., leur donnera l'impression qu'ils sont plus uniformisés et prisonniers de cette société, alors qu'ils sont en réalité plus libres, plus hétérogènes, plus irrationnels, cette impression provenant du fait même qu'ils sont, dans cette synthèse sociale, moins synthétisés, moins identifiés que dans la société de leurs organes et éléments anatomo-physiologiques. Il en va de même de toutes les formes de groupes possibles.

(1) Toutefois, l'action, la pression que cette société exerce n'est pas rationalisante, mais irrationalisante, c'est pourquoi, comme l'explique notre théorie de la conscience, sa conscience est rationnelle. La société qui exerce une pression rationalisante est une société éthique dont la conscience collective, au contraire, se manifeste comme liberté, finalité, siège du libre arbitre, individualisme, autonomie du rêve intérieur, etc... Exemple : la société bourgeoise.

Une pathologie sociologique, une morbidité des sociétés peuvent se définir ainsi. Il est certain qu'une société protestante, notamment, est de constitution schizoïde et peut évoluer vers une schizophrénie collective, de même que le catholicisme, surtout syntone (confession, extériorisation, vie expansive, etc...), peut donner naissance à une véritable cyclothymie sociale. Et à l'heure actuelle, les sociétés bourgeoises, de par les principes individualistes et synthétiques nettement schizoïdiques qui s'actualisent de plus en plus par elles, offrent le spectacle incontestable d'une quasi-psychose collective schizophrénique.

Que de jeunes psychologies, ainsi que nous avons eu personnellement l'occasion de le constater tant de fois, ne sont-elles pas happées, malgré elles, malgré leur constitution profondément syntone, par la puissance du sociologique bourgeois qui leur façonne une conscience extrinsèque frôlant parfois de si près la schizophrénie, quand elle ne les y mène pas directement ! Le social, ainsi, s'il peut être thérapeutique, il peut être également malfaisant ; et parmi les facteurs d'une démence, si l'absence d'une pression sociale peut en constituer un, la nature de certaines pressions en constitue sans conteste d'autres, aussi déterminants, sinon bien davantage. Et nous arrivons maintenant au second point que nous ne voulions pas laisser dans l'ombre, à savoir la valeur théorique et la valeur pratique de cette dualité morbide que forme la schizophrénie et la folie maniaque-dépressive.

Quant à cette première valeur, la valeur théorique, nous sommes heureux d'apporter à l'œuvre de Bleuler et de Kritschmer, ainsi qu'à toute son école, l'appui d'une philosophie générale qui cadre si remarquablement avec les faits rassemblés dans leurs deux notions psychopathologiques et que d'aussi nombreux et différents domaines d'investigation viennent mettre en évidence, comme on s'en rend compte, une fois arrivé à cette étape de notre travail. D'autre part, nous sommes à notre tour reconnaissants à ce mouvement psychiatrique, que nous ne connûmes que bien après avoir élaboré les directives générales de notre effort philosophique, d'illuminer, d'une manière aussi éclatante, aussi étonnamment crue, dirions-nous même, grâce au grossissement des phénomènes morbides, nos conceptions psychologiques, notre théorie de la conscience et celle de la connaissance, et, par delà ces dernières, tout le mécanisme et la nature que nous avons décelés au sein de l'existentialité. Pour ceux donc qui méprisent, aujourd'hui, l'énorme travail et le réel esprit philosophique de Bleuler et de son école, qui doutent de sa valeur théorique, enclins qu'ils sont à n'y voir que le résultat d'un systématisme quelque peu arbitraire et facile, les examens critiques et les développements démonstratifs qui soutiennent, tout au long de cet ouvrage, notre point de vue philosophique, apporteront une série de preuves qui ne les laisseront peut-être pas indifférents. De plus, nous croyons apporter aux disciples mêmes

de cette école de Zürich des conceptions générales plus adéquates aux données induites de leur expérience pathologique ; nous avons vu, en effet, que le vitalisme bergsonien auquel avait fait appel M. E. Minkowski ne savait rendre compte qu'en partie des faits et qu'il conduisait, par ailleurs, à l'absurde, et nous ne connaissons pas, à l'heure actuelle, de construction théorique capable d'intégrer ces deux entités morbides : la schizophrénie et la folie maniaque-dépressive.

Au sujet, maintenant, de la valeur pratique, des possibilités thérapeutiques qu'offrent ces conceptions de Bleuler et Kretschmer, attaquées présentement avec parfois une telle mauvaise foi, il suffit de se rapporter aux résultats obtenus par leurs méthodes. Nous croyons, cependant, qu'il reste encore beaucoup à faire ; nous nous proposons nous-mêmes, dans un avenir plus ou moins proche, de nous consacrer à une application détaillée de nos théories psychologiques à la pathologie mentale, effort qui comportera évidemment des directives thérapeutiques. Nous considérons le problème comme extrêmement complexe et comme absolument indétachable des considérations philosophiques générales.

L'essentiel, c'est évidemment le critérium que l'on se donne de la normalité ; le nôtre est, comme on s'en rend compte, contraire à tous ceux qu'utilise la médecine mentale. La démence, pour nous, est une transcendance, comme nous l'avons dit, de la crise, mais une transcendance qui s'est sclérosisée, qui empêche le retour constant au conflit, et donc qui vide la conscience, morbide de la sorte, de toute affectivité, sans retour possible. Ce qu'il faut donc, dans une thérapeutique existentielle, pour réintégrer le malade dans le rythme de l'existentialité, c'est non pas lui éviter les conflits, l'appauvrir encore du peu d'affectivité qui lui reste, mais, bien au contraire, le ramener à l'antagonisme, le lui faire supporter, le ramener, somme toute, à la douleur. Opération, certes, délicate entre toutes, car devant un nouveau conflit le patient est capable de se crispier plus fortement encore dans une forme conscientielle de défense, de fuite de la contradiction, et son mal s'en trouverait accru. C'est pourquoi, il s'agit là d'une technique complexe, laborieuse, à laquelle nous voudrions pouvoir, dans l'avenir, nous consacrer quelque peu. Mais nous indiquons, dès maintenant, pour ceux qui voudraient y collaborer, que nos principes directeurs, à l'encontre de ceux qui ont présidé jusqu'à présent aux thérapeutiques mentales, et conformément à toute notre conception de l'existence, impliqueront deux points essentiels : 1° Retour à la contradiction, infusion du conflit, tentative de créer des possibilités d'antagonisme, pour la conscience morbide, et de la maintenir dans cet antagonisme, et 2° loin de libérer, de vider le malade de son affectivité, de le décharger de sa « lourde charge affective », alors qu'elle n'est guère lourde, mais, au contraire, très pauvre (elle a été lourde dans la crise, origine de sa démence, mais elle ne l'est plus dans la constitution de cette dernière, dont la conséquence est précisément cette élimination),

tentative, au contraire, d'une organisation en vue de la réceptivité de plus en plus grande de l'affectivité et de la renaissance des sentiments — ce qui exige, comme nous le savons, une évolution vers la contradiction, vers le conflit.

Mais revenons, maintenant, à la philosophie générale de notre livre, pour en aborder la conclusion.

CONCLUSION

LES CARACTÈRES ONTOLOGIQUES DE L'AFFECTIVITÉ.

Si par la notion d'être l'on entend ce qui a la propriété de se suffire à soi-même, de ne se donner ni comme possédant un passé ni comme possédant un avenir, ni donc comme relevant de l'espace ni comme relevant du temps, si l'« ontologique » ne peut posséder le moindre devenir, s'il ne peut accepter de relationalité, quelle qu'elle soit, s'il ne peut être ni virtuel ni actuel, ni statique ni dynamique, s'il ne peut contenir de phénomènes et ni même de « chose en soi », à vrai dire, puisque la chose en soi se définit par ce qui n'est pas en soi, par la chose « en autre » que soi, par son contraire donc, si le conflit doit en être rigoureusement exclu, il nous faut reconnaître que l'ontologique se confond, dès lors, avec l'affectif. Nous avons vu, en effet, que l'existence, plutôt l'exister n'était rien d'autre que précisément ces éléments qui ne peuvent rentrer dans la notion d'être. Au contraire, tout état affectif s'est manifesté comme ne pouvant jaillir ni du sujet ni de l'objet, ni du devenir vital ni du devenir matériel inverse, tels que nous avons conçu ces devenirs ; des facteurs existentiels contradictoires, dynamismes antagonistes agissant l'un sur l'autre, se définissant et existant l'un par rapport à l'autre, passant du virtuel à l'actuel alternativement, constituaient bien, certes, les conditions de présence ou d'absence de l'affectivité, mais celle-ci n'a jamais montré quoi que ce fût de commun avec la nature de ceux-là. Lorsque, de par une virtualisation réciproque de plus en plus grande des facteurs existentiels extrinsèques constituant tout phénomène, tout ce qui fonde le devenir logique, tout ce par quoi l'existentialité s'élabore, lorsque, de par un conflit qui empêche l'un des termes de la dualité contradictoire de l'exister de s'emparer du plan de l'actualité, l'état affectif s'insinue au sein de ces entités, de ces sortes de monades logico-existentielles, à base de contradiction constitutive, il se présente comme se suffisant à lui-même.

Si donc, par convention ou par réelle adéquation, l'on veut bien appliquer aux données affectives, par suite de cette nature qu'elles

manifestent, les caractères de l'être et si, donc, tout ce qu'elles se refusent de contenir se retrouve dans l'existentialité, on peut considérer que, l'affectivité relevant d'une nature ontologique, la nature de cette existentialité contient les propriétés spécifiques du non-être; un non-être qui n'est pas l'inverse, le contraire de l'être, auquel cas cet être, se définissant par son contraire, n'en serait pas un. L'affectivité, si elle se donne comme la suffisance la plus absolue de soi-même et si elle exclut les propriétés que nous avons vu constituer le devenir logique, elle n'est pas pour cela l'inverse de celui-ci; elle est autre chose; elle lui est rigoureusement hétérogène, ce mot, employé ici dans son sens le plus exact.

Mais, dès lors, le non-être, loin d'être le rien, est une réalité, on peut dire, absolue, dans son genre.

Or, à quoi tous les examens de notre livre nous firent-ils assister ? Précisément à une élaboration, à une consolidation, à une actualisation historique de ce non-être, de par le devenir logique qui le constitue et qui, en se réalisant progressivement, exclut petit à petit la possibilité de l'intrusion de l'affectivité, de la présence donc de ce qu'on peut convenir d'appeler l'être, au sein de sa phénoménalité existentielle. Par quels procédés, c'est ce que nous avons essayé de montrer et que nous allons résumer brièvement.

AFFECTIVITÉ ET CONNAISSANCE.

Nous avons vu, en effet, qu'une connaissance se développait au cours de l'histoire de l'esprit humain, connaissance qui se construisait par la transcendance du conflit dont elle émanait elle-même, par un effort pour surmonter et anéantir une contradiction, expression essentielle d'une dualité à dynamismes antagonistes, structure même de toute phénoménalité, c'est-à-dire de toute existentialité. Connaître, avons-nous dit, c'est devenir, devenir c'est s'opposer et fuir le conflit, c'est-à-dire réussir à faire triompher l'un des termes du dualisme contradictoire immanent au logique sur l'autre; et cela par l'actualisation de celui-là opérant la virtualisation de celui-ci.

Deux ordres de connaissance, comme deux devenirs inverses, doivent être et sont par là, effectivement, possibles. Mais, pour le devenir de l'esprit humain, qui relève du devenir vital, la connaissance rationnelle, du bon sens à la science physico-mathématique, est seule une connaissance proprement dite, puisque, selon ce devenir, le dynamisme qui s'actualise est celui de l'hétérogénéisation temporelle, de l'analyse différenciatrice refoulant, donc, l'identité dans la virtualité, et que, comme nous le savons, en ne connaissant que ce que nous inhibons, que ce que nous repoussons dans le potentiel, c'est-à-dire le théorique, le principiel, et ce qui seul peut se donner ainsi comme extériorité objective, la connaissance ne saura accepter dans son plan que des connus à fondement de ratio-

nalité identifiante. Cette connaissance est celle de l'induction. Cependant, ce devenir n'avance, en quelque sorte, que sur un devenir inverse qu'il domine. Dès lors, ce devenir, à son tour, doit pouvoir s'élaborer et il s'élabore, en effet. Mais ses succès, au sein du devenir logique dans lequel triomphe le vital, ne peuvent être que, pour ainsi dire, minoritaires, sans quoi ce seraient eux qui imprimeaient leur forme au devenir, lequel deviendrait ainsi le devenir matériel ou déterministe. Ce dernier devenir fonde, sans doute, la réalité physico-chimique, en s'édifiant sur un devenir vital ou d'intensité hétérogénéisante qu'il inhibe ou minorise, si l'on ose s'exprimer ainsi. Mais, dans l'existentialité de l'esprit humain, il ne peut engendrer qu'une connaissance qui avorte, une connaissance-intuition, comme nous l'avons appelée, ou encore une déduction finalistique, commencement de cognitivité issu des poussées plus ou moins nombreuses, mais restant toujours minoritaires, de l'action dans le champ dominé par l'intelligence.

Or, en étudiant le problème de l'affectivité, nous avons constaté que l'acheminement vers le conflit, vers un antagonisme des dynamismes existentiels contradictoires permettait la présence de plus en plus compacte et pure de l'affectivité, sous son aspect positif de douleur, et qu'au contraire, la transcendance de ce conflit se signalait par une affectivité à aspect négatif de plaisir, qui témoignait de l'écoulement, du rejet à l'extérieur (non pas dans l'objet extérieur, mais dans ce qui est à la fois extérieur et à l'objet et au sujet) des données affectives ; ces données semblaient localisées dans le contenant que constituait le processus s'actualisant sur l'inhibition de son antagoniste dans le plan de la potentialité, jusqu'à ce que la crise une fois bien étouffée, toute affectivité disparût presque complètement. Bien entendu, la crise ne peut jamais être complètement anéantie, l'existentialité s'anéantissant dès lors, par là même ; aussi, une vacuité affective rigoureuse est-elle impossible ; et quelque évolué, poussé que soit un processus cognitif, il garde encore une teinte, une tonalité affective.

Une affectivité donc, dont la positivité et la négativité, dont l'« épaisseur » ou la « minceur », pour ainsi dire, bien qu'aucun de ces termes ne puissent lui être appliqués, varieront de système à système, accompagnera la connaissance rationnelle proprement dite, comme la connaissance intuitive ou irrationnelle. Mais, d'une part, au fur et à mesure que celle-là se développera, l'affectivité qu'elle tolérera sera plus diluée, plus subtile, puisque la crise sera davantage un conflit de dynamismes en voie d'actualisation et la transcendance davantage une transcendance d'un tel conflit. D'autre part, la connaissance intuitive, de l'action, sera toujours plus riche d'affectivité que la connaissance du bon sens et de la science, plus éloignée de la contradiction. Et c'est précisément ce que l'on constate.

De plus, comme le dynamisme ou le processus qui s'actualise constitue le connaissant qui ne peut se connaître, et que c'est pré-

cisément par lui que s'écoule l'affectivité, que c'est lui qui entre en contact avec celle-ci, dans le devenir cognitif rationnel on assistera donc à une réalité extérieure objective et conceptuelle vide d'affectivité, dominant une hétérogénéité apparente subjective, concrète que baigne l'affectivité, si bien qu'on ne verra plus que celle-ci et non le processus existentiel qui la contient aux fins d'élimination, ce qui fera qu'on attribuera cette réalité affective à la réalité, se donnant comme apparente (du fait qu'elle constitue le connaissant), de l'hétérogénéité intensive, ou celle-ci à celle-là, la seule réalité vraie ne pouvant être, dès lors, qu'une rationalité d'identité, complètement étrangère à l'affectivité.

Telle est, effectivement, la représentation du monde, latente ou manifeste, de l'homme « intelligent », de l'homme qui essaye de connaître inductivement, de l'homme de science — en tant évidemment qu'uniquement tel. Car, ce type n'est jamais isolé et pur, étant donné précisément l'intrusion constante en lui — c'est pourquoi, grâce à quoi il y a devenir — des processus cognitifs intuitifs dictés par le devenir minoritaire matériel, à causalité physique. Au sein, en effet, de cette activité cognitive qui échoue, qui ne peut atteindre qu'à des illuminations, qu'à des éclairs quasi-conceptuels, sans pouvoir s'y maintenir, s'y consolider — nous savons pourquoi —, c'est, au contraire, une sorte de liberté, de contingence se voulant principielle, esquissant confusément une objectivité primordiale d'irrationalité, c'est une sorte de hasard, de chaos essayant de se donner comme fondement des choses qui se manifesteront comme dénués d'affectivité, et la déduction, se manifestant comme instrumentale, subjective, précaire, apparente, déduction qui est précisément l'actualisation de la rationalité d'identité constituant, ainsi, le connaissant, se verra seule baignée par l'affectivité ; et c'est encore ce que l'on constate, effectivement.

L'affectivité ainsi se localisera toujours dans la subjectivité, c'est-à-dire dans le connaissant, sous les deux formes inverses que celui-ci peut prendre, et le connu sera toujours vide d'affectivité, dans ses deux sens contraires. Mais cette affectivité, ici, d'une part, n'est plus qu'une teinte, qu'une tonalité affective d'autant plus vague que ces processus cognitifs rationnels ou intuitifs appartiennent à des devenirs plus évolués, c'est-à-dire à un devenir logique plus actualisé, dans le sens de ses deux directions contraires de par lesquelles s'actualisent simultanément les deux dynamismes principaux qui le fondent, et, d'autre part, n'est plus qu'une affectivité agréable, d'aisance, puisque c'est celle d'une transcendance du conflit. Car, l'affectivité désagréable de la contradiction essentielle au rythme du progrès de ces devenirs, et donc à laquelle ils reviennent sans cesse, perd de la précision de sa localisation au fur et à mesure que l'on s'approche davantage du conflit cognitif ; à y bien regarder, en effet, le malaise du doute contient une affectivité qui semble provenir des deux processus antagonistes de la rationalité et de l'irrationalité, lesquelles sont, comme telles, ici, à

la fois apparentes et réelles, fausses et vraies, et en même temps ni de l'un ni de l'autre. Mais que l'un s'empare de l'autre, et nous aurons la satisfaction, le plaisir « intellectuel » de la solution rationnelle du problème, de la réponse à la question par identification théorique, ou bien le plaisir plus vif, plus aigu de la solution intuitive irrationnelle, de la réponse par « contact direct » avec quelque principalité de liberté et de jaillissement du « nouveau », d'indéterminisme objectif, plaisir empreint toujours, ici, comme nous le savons, d'une sorte d'angoisse. Affectivité agréable qui ne dure guère, puisqu'elle n'est que la décharge de l'inquiétude, du malaise de la crise arrêtant autant un devenir que l'autre.

Nous sommes donc obligés de conclure, non pas que la connaissance, rationnelle ou intuitive, a pour objet l'élimination de l'affectivité ou de ce qui porte les caractères de l'être — nous ne nous prononcerons pas, dans cet ouvrage, sur ce problème, qui est du ressort de la métaphysique pure —, mais qu'elle constitue, de par son élaboration, les conditions de disparition, du sein de ce qui la fonde, c'est-à-dire du devenir logique, de cette donnée ontologique affective.

AFFECTIVITÉ ET CONSCIENCE.

En nous rappelant maintenant notre théorie de la conscience, au moyen de laquelle nous avons constaté que le processus conscientiel était comme le contenu du processus cognitif, comme les mille petits résultats ou succès qui tapissent le devenir, nous concluons, également, que tout état de conscience, du plus élémentaire au plus évolué, de celui qui frôle presque ce que nous avons appelé l'existence pure en sa virtualité logique à celui qui se confond presque avec la connaissance, que tout état de conscience, disons-nous, de par ce qui lui donne son existentialité, c'est-à-dire de par la transcendance de la contradiction, du conflit des dynamismes antagonistes, constitue un ensemble, plus ou moins développé, de conditions d'élimination de la donnée affective, dans sa positivité douloureuse, sous son aspect négatif de plaisir, prélude plus ou moins bref de sa disparition.

Le conflit conscientiel est une inhibition réciproque, pour ainsi dire, des dynamismes logiques mêmes, alors que le conflit cognitif est l'inhibition réciproque en quelque sorte des sommes des transcendances contradictoires qui occupent, qui remplissent tout le devenir logique, c'est-à-dire des devenirs contraires mêmes. Aussi, chaque transcendance, ici, comme chaque crise qui la précède et la suit nécessairement, alternent-elles plus souvent et durent-elles respectivement moins que les transcendances et les crises cognitives. Il en résulte une intrusion et une élimination affectives plus denses, et donc aussi la possibilité d'un refoulement réciproque repoussant les dynamismes vers une virtualisation

simultanée susceptible de permettre la présence d'une affectivité de plus en plus pure, c'est-à-dire de plus en plus douloureuse. C'est pourquoi, l'affectivité conscientielle peut atteindre à des douleurs aiguës et à des plaisirs vifs que ne connaît jamais la psychologie cognitive.

Les deux consciences inverses, la conscience que nous avons appelée actionnelle et celle que nous avons appelée intellectuelle ou vitale, seront donc le siège de données affectives plus abondantes et plus nettement localisées. C'est ainsi que, par le jeu du même mécanisme que celui de tout à l'heure, mais d'un mécanisme ayant pour instruments les dynamismes mêmes et non plus les devenir qu'ils dessinent, au sein de la conscience intellectuelle, de la perception à l'intelligence, l'affectivité se localisera dans l'hétérogénéité et la succession temporelle intensive subconscientielles, subjectives qui s'actualisent, ici, en lui offrant comme un véhicule d'écoulement, devant un monde extérieur ou des données phénoménales de permanence objective que les états de conscience proprement dits illuminent. On assistera ainsi à un univers à caractère d'extériorité matérielle-rationnelle, élaboré par un subconscient, c'est-à-dire par des actualisations qui s'effacent des rayons conscients, ne laissant subsister que les présences affectives, dès lors apanage d'un sujet irrationnel, d'un moi obscur, négatif et temporel, d'affectivité dite morale.

Au contraire, la conscience actionnelle, qui actualise les dynamismes du corps — et, par delà, ce qui forme le devenir matériel —, constituant, dans ce cas, la subconscience subjective, illuminera une réalité d'irrationalité, de liberté, de temporalité — ce qu'on a symbolisé par la notion d'âme —, si bien qu'ici le corps sera le siège de l'affectivité, corps disparaissant — toujours à demi, pour ainsi dire, la transcendance n'étant jamais assez rigoureuse pour qu'elle entraîne une « invisibilité » totale du sujet — dans une subjectivité actionnelle ou déterministe, devant une psychologie à libre arbitre irrationnel dénué d'affectivité. Et ce sera l'affectivité dite physique. Mais, dans et de par cette conscience, l'affectivité douloureuse ou agréable sera plus aiguë, plus épaisse, pour ainsi dire, — puisque cette conscience ne peut pas transcender aussi victorieusement que la conscience intellectuelle, relevant du devenir vital, les crises qui la fondent — affectivité, ici, sous forme de douleur physique et de plaisir physique, au regard desquels les états affectifs pénibles ou joyeux de la conscience intellectuelle seront de pâles copies. (C'est ce qui fait que certaines théories ont souvent pu considérer l'affectivité comme relevant des tendances — conçues comme conduites potentielles —, des comportements, instincts, volitions, ou comme les commandant. A certains égards, cela comporte une part de vérité, dans ce sens que toute conduite, que tout ce qui constitue un processus actionnel prend sa source, à son point d'origine dans une crise, laquelle est toujours riche d'affectivité. Ce qui n'est pas moins vrai,

c'est aussi cette impression courante que toute attitude active est une façon de fuir la douleur et la recherche de ce qui, par l'agréable, conduit à une tranquillité, à une sérénité, aussi pauvres de conflit que d'affectivité pénible. Et c'est, en effet, ce qui s'accomplit par les processus de l'action. D'autre part, en ce qui concerne la conscience intellectuelle ou représentative, on n'a pas manqué de remarquer que plus l'état représentatif se rapproche de la sensation, moins il est évolué, au point de vue intellectuel, et plus il est imbibé d'affectivité. Parmi les états sensibles, les états visuels, par exemple, — en eux-mêmes, bien entendu, non pas par la force symbolique qu'ils peuvent acquérir — sont moins affectifs que les autres états perceptifs. C'est une chose incontestable aujourd'hui que plus l'organe des sens, la perception, la mémoire, l'intelligence s'intellectualisent, se spécialisent davantage dans la fonction du connaître, et plus l'affectivité se dissipe de la conscience qu'ils engendrent. Nous en connaissons les raisons.)

Il faut reconnaître de plus, ici, que la douleur, en s'accusant, cesse de pouvoir être attribuée soit au corps soit à l'esprit, que l'origine de ses conditions se trouve dans celui-là ou dans celui-ci. Au contraire, plus l'affectivité est agréable, joyeuse, plus elle est nettement physique ou nettement morale. On sait pourquoi.

Mais, ne l'oublions pas, la conscience actionnelle, comme plus encore la conscience intellectuelle, sont jalonnées de toute une série de degrés de conscientiaité ; et plus ceux-ci s'éloignent du conflit, plus ils le transcendent avec succès, et moins la dualité antagoniste est susceptible, de par une virtualisation réciproque de ses dynamismes, d'offrir à l'affectivité une large possibilité de pénétration. Néanmoins, au sujet de la conscience, comme au sujet, tout à l'heure, de la connaissance, nous dirons donc que la conscientiaité élabore des conditions d'élimination des données ontologiques affectives, par sa constitution même fonction de la transcendance de son antagonisme, mais nous nous garderons de dire que ces conditions sont élaborées en vue de cette élimination ; sur ce problème, nous ne nous prononcerons pas encore.

AFFECTIVITÉ ET EXISTENCE

Si l'on veut bien se rappeler les conceptions de l'existence auxquelles nous ont conduites nos théories de la connaissance et de la conscience, il sera aisé de comprendre, maintenant, pourquoi la sensation pure, considérée comme l'existence dans son immanence logique de termes contradictoires au degré le plus élevé de virtualisation réciproque, contient le plus d'affectivité possible, et une affectivité positive, douloureuse.

En considérant l'existence en tant que telle, comme une existence virtuelle, on peut donc dire que la virtualité de l'existence ou bien du logique — ce qui revient au même — permet la présence la plus massive de l'être.

Mais cette sensation pure ne saurait se rencontrer là où il y a des devenir logiques et des processus conscientiels dont l'organisa-

tion transcende précisément cette sensation. Néanmoins, il y a, par là même, toute une échelle d'éloignements de ce conflit des dynamismes virtuels, immanence de l'existence, et c'est encore dans la contradiction, dans la crise, s'effectuant entre dynamismes de plus en plus actualisés, que de l'affectivité positive ou douloureuse pourra se manifester. Et comme l'existence ne connaît qu'elle-même, que son immanence logique, puisque la conscience et la connaissance ne sont jamais que l'éclairement du terme virtuel par l'actualisation du terme antagoniste, lequel se virtualise à son tour par l'actualisation de celui-là, et que, d'autre part, dans le conflit, c'est-à-dire dans la pureté de l'existence en tant que conflit immanent, la conscience et la connaissance ne sont plus possibles et s'évanouissent devant l'affectivité à caractère ontologique qui baigne ce conflit ou cette existence, il est, dès lors, facile de comprendre pourquoi l'on a toujours confondu l'exister avec l'être, pourquoi dans l'expérience la plus courante, au sein de certaines sensations très aiguës (qui ne sont guère, pourtant, des sensations pures) on a l'impression de tout simplement être et exister à la fois.

Mais si l'existence, avons-nous vu, était la sensation pure, en tant que crise de ses virtualités logiques contradictoires extrêmes, elle est également le concept pur. Celui-ci, en effet, est le conflit dans ses dynamismes actualisés au terme, asymptotique ou non, du devenir ; actualisation double et contradictoire que réaliseraient les deux devenirs inverses que nous avons appelés l'un vital et l'autre matériel. (Ces deux devenirs, chacun de leur côté, comme on se le rappelle, utilisent des concepts qui ne peuvent pas être purs parce qu'ils constituent précisément la transcendance du contenu contradictoire du concept pur.) Ce concept pur, constituant ainsi l'existence dans l'actualité rigoureuse de son immanence, c'est l'existence passée à l'acte en tant que ses principes contradictoires constituent un conflit, on peut dire, définitif entre leurs actualisations absolues mêmes. Il va sans dire, donc, qu'au sein de cette crise ultime, de cette existence en acte, aucune présence affective n'est plus possible. C'est là un quantité, une monade logique totalement vide d'éléments ontologiques ; c'est pourquoi nous pouvons, à juste titre, l'appeler un non-être.

Mais si, au stade conscientiel et cognitif auquel nous nous trouvons, nous sommes loin de la sensation pure, nous ne sommes sans doute pas très près non plus de ce concept pur. Les crises, certes, s'effectuent, au fur et à mesure que le devenir logique se développe, de plus en plus entre termes contradictoires en voie d'actualisation, déjà passés vers l'acte, mais ne peuvent guère atteindre au conflit des potentiels passés à l'acte même, dans le concept pur. Dès lors, l'existence, en tant que crise, contiendra toujours de l'affectivité, et une affectivité positive ou pénible, bien que de plus en plus pâle (passant de l'angoisse à l'inquiétude, enfin à l'ennui) ; mais, dans la virtualité, passant progressivement vers l'acte, de son concept pur, demeure toujours comme l'espérance d'un vide affectif rigou-

reux, d'une rupture définitive avec l'être, que réalise, peut-être asymptotiquement seulement, le devenir issu de cette existence même.

Cette virtualité du concept pur, au sein de l'immanence logique de l'existence, est, si l'on s'en souvient, le discours pur, ce en quoi nous avons considéré que résidait le discours. Toute crise, donc, au cours du devenir logique, sera comme précédée par le discours ; chaque crise, en tant que conflit de dynamismes passant de plus en plus vers l'acte, aura son discours, pour ainsi dire, *à priori*, et sera le point de départ, de par la transcendance qu'opère ce devenir, d'un discours préformant la nouvelle crise, moteur même du développement de ce devenir.

Mais, la conscience, puis la connaissance, en s'élevant contre cette contradiction, commencent par se trouver en quelque sorte en présence de ce discours : elles opèrent donc, tout d'abord, contre ce dernier, et c'est ainsi que le discours lui-même, comme le devenir logique dont il est le principe virtuel, engendrera un discours monistique de transcendance, c'est-à-dire, plus précisément, un discours rationnel et un discours irrationnel, lesquels opéreront, dans le concept, un choix entre son extension et sa compréhension contradictoires.

Ce discours conscientiel et cognitif, soit actionnel, soit intellectuel, sera donc un commencement de décharge affective, de fuite du conflit. Mais ce conflit lui-même sera précédé, pour ainsi dire, par un discours, qui sera le conflit, l'inhibition réciproque des discours contradictoires de l'existentialité. (L'existentialité en effet, ainsi qu'on se le rappelle, s'oppose à l'existence, puisqu'elle se réalise sur la suppression du conflit immanent à celle-ci.)

Autant donc les discours conscientiels et cognitifs, rationnels ou irrationnels, seront des discours de décharge de l'affectivité, autant le conflit de ces discours, dans le discours pur, constitueront, pour ainsi dire, une recharge affective.

Ne serait-ce pas là l'expérience esthétique ?

Seulement, ce discours pur, en lequel viennent s'inhiber les discours des devenirs contraires, est en quelque sorte commandé par ces devenirs ; il préfigure une crise, ce qui permettra une affectivité douloureuse ontologique, mais une crise qui sera une étape de plus franchie par l'existence en tant que concept pur passant vers l'acte ou, comme nous le nommions encore, non-être s'actualisant. Il y a là, certes, plus d'affectivité que dans les devenirs inverses, dans leurs actualisations, mais il y en a plus, peut-on dire, pour qu'il y en ait moins dans une future transcendance.

N'existe-t-il pas un discours pur, pour ainsi dire, à rebours, un discours pur qui, non seulement soit la paralysie réciproque des discours des devenirs, par la préfiguration de la crise à venir, mais qui remonte le courant, un discours contradictoire qui tenterait de refouler le concept pur vers une virtualisation de plus en plus grande, qui se dirigerait donc vers la sensation pure ou l'existence

virtuelle autorisant la présence la plus poignante de l'affectivité douloureuse ou de l'être ? C'est là précisément ce que tente la création esthétique, vaine tentative, d'ailleurs, qui n'est qu'un idéal, obscur bien entendu, dans l'esprit de l'artiste ; celui-ci ne peut résister longtemps à cette « direction », qui ne fait que s'ébaucher, et il fuit, le plus souvent, sinon toujours, par ses fictions expressives mêmes, à l'appel de ce discours à rebours.

Si l'expérience esthétique est cette angoisse du discours pur pré-ludant à une crise effective future du devenir, la création esthétique semble issue d'une tentative pour atteindre, par le conflit des discours rationnels et irrationnels, à des étapes du discours pur de plus en plus virtuelles. et par conséquent riches d'affectivité douloureuse. Mais il est rare que ces étapes préfigurent des crises effectives, peut-être même impossible : tout contribue, dans l'esprit humain, à les en empêcher ; la conscience comme la connaissance, qu'elles soient actionnelles ou intellectuelles, s'y opposent de toutes leurs forces ; et si, à certains instants, on arrive peut-être à toucher à certains conflits dont les termes logiques contradictoires se virtualisent à un degré assez élevé pour qu'on puisse se trouver en présence de quelque douleur ontologique d'une grande acuité, ces instants sont d'une extrême brièveté. Mais alors, c'est au sein de l'expérience mystique même que l'on se trouve et non plus au sein de l'art. Car ce qui distingue l'expérience esthétique de l'expérience mystique ne réside, nous semble-t-il, que dans les plans sur lesquels ces expériences s'effectuent et ne constitue qu'une différence de degré : l'expérience esthétique est un mysticisme du discours, c'est-à-dire de la virtualisation symbolique, alors que l'expérience mystique est, pour ainsi dire, un esthéticisme de la chose signifiée même en tant que virtualités antagonistes. En d'autres termes, toute « esthétique », tout tragique « vécu », en dehors de tout discours, de tout signe, c'est de l'expérience mystique, cependant que toute mystique « parlée », évoluant à l'intérieur d'un processus de symbolisation, c'est, à vrai dire, de l'expérience esthétique. Et le rôle que joue la religion à l'égard du mysticisme, rôle de décharge de l'affectivité ontologique de l'expérience mystique ou du tragique vécu, c'est-à-dire d'anéantissement de ce tragique, la fiction esthétique, l'art, sous toutes ses formes, le joue à l'égard de l'expérience esthétique, sur le plan du tragique symbolique.

Mais c'est ce qui fera, sans doute, l'objet de nos prochains travaux.

Vu, le 14 mars 1935.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY,

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- ANAXAGORE, t. I, pp. 78, 142.
 ARISTOTE, t. II, pp. 185, 189.
 ARNAUD (F.-L.), t. II, p. 200.
 BARAT (L.), t. II, pp. 191, 192, 193, 234, 245.
 BEAUNIS, t. II, p. 231.
 BERGSON, t. I, pp. 31, 66, 80, 98, 103 à 120, 122, 126, 130, 131, 142, 206 ; t. II, pp. 60, 91, 150, 272.
 BERNARDINI, t. II, pp. 200, 201.
 BLEULER, t. II, pp. 264 à 272, 279, 280.
 BLONDEL (C.), t. I, p. 115 ; t. II, p. 275.
 BOHN (G.), t. I, pp. 65, 70.
 BOLDYREFF, t. I, p. 65.
 BOUTROUX (E.), t. I, p. 206.
 BOUTROUX (P.), t. I, pp. 138 à 142.
 BRUNSCHVIGG (L.), t. I, pp. 141, 200.
 CANNON (J.-B.), t. II, pp. 189, 200, 201.
 CLAUSIUS (E.), t. I, pp. 27, 91.
 DARWIN, t. II, p. 189.
 DÉMOCRITE, t. I, p. 41.
 DESCARTES, t. I, pp. 8, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 26, 31, 32, 105 ; t. II, p. 84.
 DUMAS (G.), t. II, pp. 191, 192, 193, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 231, 234, 245.
 DURKHEIM, t. II, p. 276.
 EDDINGTON, t. I, pp. 118.
 EINSTEIN (A.), t. I, pp. 15, 16, 102, 114 ; t. II, pp. 20, 25.
 FICHTE, t. II, p. 187.
 FRANCK (F.), t. II, pp. 199, 203.
 FRÉDÉGISSE DE TOURS, t. I, p. 164.
 FREUD, t. II, pp. 160, 161, 263, 265 à 268.
 FREY (VON), t. II, p. 196.
 GIBBS (Williard), t. I, p. 25.
 GILSON (E.), t. I, p. 164.
 GOLDSCHNEIDER, t. II, p. 196.
 GROTE, t. II, p. 190.
 HAMILTON, t. II, p. 190.
 HEISENBERG, t. I, pp. 83, 97.
 HEGEL, t. I, pp. 51, 60, 61, 114 ; t. II, p. 87.
 HERBART, t. II, pp. 185, 206, 210 à 214, 241.
 HEYMANS (J.-K.), t. II, p. 199.
 IRONS, t. II, p. 200.
 JAMES (William), t. II, pp. 89, 191, 198 à 201, 203, 204.
 JANET (Pierre), t. II, pp. 157, 187, 189, 200, 201, 202, 203, 211, 216, 248, 249, 263.
 JEANS (Sir James), t. I, pp. 143.
 JASPERS (K.), t. II, p. 186.
 KANT, t. I, pp. 21, 31 à 38, 41, 42, 43, 86, 106, 108 à 111, 133 à 135, 165, 201 à 206 ; t. II, pp. 81, 82, 85, 87, 89, 91, 150.
 KRAEPELIN, t. II, p. 264.
 KRETSCHMER, t. II, pp. 264, 265, 270, 271, 272, 279, 280.
 KRAUSE, t. II, p. 196.
 LALANDE (A.), t. I, pp. 17, 21, 22.
 LANDOIS, t. II, p. 192.
 LANGE, t. II, pp. 191, 198 à 203.
 LEIBNITZ, t. I, pp. 47, 164.
 LÉONARD DE PISE, t. I, p. 139.
 LITTRÉ, t. I, pp. 17, 19.
 MARCHAND (L.), t. II, p. 200.
 MAXWELL (James-Clark), t. I, pp. 25.
 MEISSNER, t. II, p. 196.
 METALNIKOFF (S.), t. I, p. 65.

- MEYERSON (E.), t. I, pp. 193.
 MIGNARD, t. II, pp. 202, 204, 246, 255.
 MILL (John Stuart), t. II, pp. 189, 190.
 MILLIKAN (R. A.), t. I, p. 91.
 MINKOWSKI (E.), t. I, p. 115 ; t. II, pp. 267, 269, 272, 280.
 MOHAMMED BEN MUSA-AL-KHWARIZMY, t. I, p. 139.
 MONTANELLI (Sestilio), t. II, pp. 200, 201.
 MORAT (J.-P.), t. II, p. 193.
 NAHLOWSKY, t. II, pp. 185, 206, 207, 209 à 214, 241.
 NEWTON, t. I, pp. 142.
 NIETZSCHE, t. I, p. 91 ; t. II, p. 256.
 OSTWALD (W.), t. I, pp. 18, 23 à 56, 60, 85, 118.
 PARMÉNIDE, t. I, p. 95.
 PAVLOV (I.P.), t. I, p. 63 ; t. II, pp. 143 à 149, 151, 220.
 PERRIN (J.), t. I, p. 27.
 PICTET (A.), t. I, p. 65.
 PLANCK, t. II, p. 25.
 PLATON, t. I, pp. 41 ; t. II, p. 86.
 POINCARÉ (H.), t. I, pp. 81, 132 à 138, 141, 169, 170, 184 ; t. II, p. 89.
 RABAUD (E.), t. II, p. 27.
 RANKINE (Macquorne), t. I, pp. 23, 24.
 RAVAISSON, t. II, p. 189.
 REY (A.), t. I, pp. 25, 26, 27, 29, 91.
 RIBOT, t. II, pp. 188, 208, 215, 231, 246.
 RICHTER, t. II, pp. 192, 194, 195, 196, 197.
 RUFFINI, t. II, p. 196.
 SAINTE THÉRÈSE, t. II, p. 202.
 SARLO (DE), t. II, pp. 200, 201.
 SCHELLING, t. I, pp. 51, 60 ; t. II, p. 87.
 SCHOPENHAUER, t. I, pp. 85 à 94 ; t. II, pp. 89, 226.
 SHAKESPEARE, t. I, p. 170.
 SHERINGTON, t. II, p. 199.
 SOMMER (DE), t. II, p. 199.
 SPENCER, t. II, pp. 189, 190.
 SPINOZA, t. II, pp. 122, 150.
 STEPHANOWSKA, t. II, p. 196.
 STUMPF, t. II, p. 200.
 THUMBERG, t. II, p. 196.
 URBAIN (G.), t. I, p. 27.
 VASCHIDE, t. II, p. 200.
 WOODRUF, t. I, p. 65.
 WUNDT, t. II, p. 192.
 YOTEYKO, t. II, p. 196.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME VOLUME

SECONDE PARTIE

Chapitre premier. — La Connaissance	7 *
LE PRINCIPE D'ANTAGONISME	13
CAUSALITÉ D'ANTAGONISME ET CAUSALITÉS RATIONNELLES..	16
CAUSES EFFICIENTES ET CAUSES FINALES	17
RELATIVITÉ D'ANTAGONISME	19
VIRTUALITÉ ET ACTUALITÉ	21
APPARENCE ET RÉALITÉ	21
SUJET ET OBJET	23
MATIÈRE ET VIE	26
CORPS ET ÂME	37
L'INDUCTION (Particulier et Général)	42
LA DÉDUCTION (Général et Particulier)	50
CONCRET ET ABSTRAIT	58
CONNAISSANCE ET INTUITION	64
LA CONNAISSANCE DE LA CONNAISSANCE ET LA PENSÉE CRITI- CISTE	73
LE DOUTE ET LA QUESTION PURE	83
LES GRANDES THÉORIES DE LA CONNAISSANCE ET CELLE QUE NOUS VENONS D'EXPOSER	85
Chapitre II. — La Conscience	94
CONSCIENCE ET SUBCONSCIENCE OU INCONSCIENCE	94
LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE OU LA PSYCHOLOGIE DE L'INTELLIGENCE	99
<i>L'intelligence</i>	101
<i>La mémoire</i>	104
<i>La perception</i>	109

LA PSYCHOLOGIE DE L'ACTION OU LA CONSCIENCE ACTIONNELLE	118
<i>L'action</i>	120
<i>La volonté</i>	125
<i>L'habitude</i>	132
<i>L'adaptation</i>	137
<i>Tropisme et réflexe</i>	141
<i>La signification du sarcode</i>	150
<i>Fatigue, sénilité et mort</i>	152
<i>Le sommeil et le rêve</i>	157
<i>L'imagination créatrice et l'homme d'action</i>	162
 Chapitre III. — L'Existence	168
LA SENSATION	169
LE CONCEPT	173
LE DISCOURS	178

TROISIEME PARTIE

L'Affectivité	185
LES THÉORIES DE L'AFECTIVITÉ	186
<i>Les théories vitalistes</i>	188
<i>Les théories physiologiques</i>	191
<i>Les théories intellectualistes</i>	206
<i>Les essais d'explication de l'affectivité par la notion de tendance</i>	214
L'AFECTIVITÉ EXTÉRIEURE	218
L'AFECTIVITÉ ET LE CARACTÈRE D'OBJECTIVITÉ ET DE SUBJECTIVITÉ DES PHÉNOMÈNES	220
L'ÉTAT AFFECTIF ET L'ÉTAT DE CONSCIENCE	224
L'AFECTIVITÉ ET SES CONDITIONS DE PRÉSENCE ET D'ÉVALUATION	225
L'ÉMOTION	239
LES SENTIMENTS PÉNIBLES ET LES SENTIMENTS JOYEUX. LA PASSION	251
LA PATHOLOGIE MENTALE	263

CONCLUSION

LES CARACTÈRES ONTOLOGIQUES DE L'AFECTIVITÉ	283
AFECTIVITÉ ET CONNAISSANCE	284
AFECTIVITÉ ET CONSCIENCE	287
AFECTIVITÉ ET EXISTENCE	289
INDEX des auteurs cités	293

